Hugues de Châteauneuf, évêque de Grenoble (1080-1132). Réforme grégorienne et pouvoir épiscopal entre Rhône et Alpes

Aurelien Le Coq

Université Paris-Est Marne-la-Vallée
Ecole doctorale cultures et sociétés
Laboratoire Analyse Comparée des Pouvoirs (EA 3350)

Thèse de doctorat en histoire médiévale

Hugues de Châteauneuf, évêque de Grenoble (1080-1132)

Réforme grégorienne et pouvoir épiscopal entre Rhône et Alpes

Thèse soutenue par Aurélien Le Coq le vendredi 18 décembre 2015

Thèse dirigée par madame Geneviève Bührer-Thierry,
professeure des universités à l'université Paris I

Jury composé de :

-Mme Geneviève Bührer-Thierry, professeure des universités à l'université Paris I (directrice)

-Mme Noëlle Deflou-Leca, maître de conférence à l'université Pierre Mendès France (Grenoble II).

-Mr Patrick Henriet, directeur d'études à l'EPHE (rapporteur).

-Mr Dominique Iogna-Prat, directeur d'études à l'EHESS, directeur de recherche au CNRS (rapporteur).

-Mme Valérie Theis, maître de conférence à l'université Paris-Est Marne-la-Vallée.

« Je quitterai ce couvent où tant de précautions Vous entourent. Je reprendrai la mitre et la chape dorée, la grande croix d'argent fin et je retournerai lutter à la place et avec les armes qu'il Vous a plu de me donner », Jean Anouilh, *Becket ou l'Honneur de Dieu*, Paris, 1962, p. 260.

Sigles, abréviations et citations des sources[1]

AS	Jean Mabillon, *Acta sanctorum ordinis Sancti Benedicti*, 9 vol., Paris, 1668-1701.
CB	Ulysse Chevalier, *Cartulaire de l'abbaye de Notre-Dame de Bonnevaux, au diocèse de Vienne, ordre de Cîteaux, publié d'après le manuscrit des Archives nationales, Grenoble, 1889.*
CC	Emmanuel Pilot de Thorey, *Cartulaire de l'abbaye bénédictine de Notre-Dame et Saint-Jean-Baptiste de Chalais, au diocèse de Grenoble*, Grenoble, 1879.
CD	Charles de Monteynard, éd., *Cartulare moansterii beatorum Petri et Pauli de Domina, Cluniacensis ordinis, Gratianopolitanae dioecensis, Lyon, 1859.*
CE	Alexis Auvergne, éd., *Documents inédits relatifs au Dauphiné. Premier volume contenant le cartulaire de Saint-Robert et le Cartulaire des Ecouges*, Grenoble, 1865.
CG	Jules Marion, éd., *Cartulaires de l'église cathédrale de Grenoble dits Cartulaires de saint Hugues*, Paris, 1869[2].
CL	Ulysse Chevalier, *Cartulaire de l'abbaye Notre-Dame de Léoncel, au diocèse de Die, ordre de Cîteaux, publié d'après les documents originaux conservés aux archives de la Préfecture de la Drôme*, Montélimar, 1869.

[1] La première mention d'un ouvrage comporte la référence complète. Les références ultérieures empruntent les sigles et abréviations précisés ici.

[2] Les actes des *Cartulaires de Grenoble* sont cités avec une lettre pour indiquer le cartulaire (A ; B ; C) puis le nombre indiquant l'acte dans le cartulaire en question (soit A3 ; B16 ; C82 par exemple).

Coutumes de Chartreuse	*Guigues Ier, Prieur de Chartreuse, Coutumes de Chartreuse*, introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux, Paris, 1984.
CSAB	Ulysse Chevalier, éd., *Cartulaire de Saint-André-le-Bas, ordre de Saint-Benoît, suivi d'un appendice de chartes inédites sur le diocèse de Vienne (IX-XIIe siècles)*, Lyon, 1869.
CSC	Ulysse Chevalier, éd., *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Chaffre du Monastier, ordre de Saint-Benoît et Chronique de Saint-Pierre du Puy. Cartulaire du prieuré de Paray-le-Monial et visites de l'ordre de Cluny*, Paris, 1891.
CSR	Ulysse Chevalier, *Codex diplomaticus ordinis sancti rufi valentiae, publié d'après les chartes originales conservées aux Archives départementales de la Drôme et divers recueils manuscrits*, Valence, 1891.
Guigues, VSH	*Guigues I, Vie de saint Hugues, évêque de Grenoble : l'ami des moines*, traduction de Marie-Ange Chomel, introduction de Bernard Bligny, Grenoble, 1984.
Guigues, les méditations	*Guigues Ier. Les méditations : recueil de pensée*, traduit du latin par un chartreux, Paris, 2001.
Gallia christ. nov.	*Gallia christiana novissima, Histoire des archevêchés, évêchés et abbayes de France, accompagnée des documents authentiques*, 7 vol., 1899-1920.
Jaffé	Philip Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2 vol., Leipzig, 1888.

Le Coulteux, Ann. cart.	Charles Le Coulteux, *Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429*, 8 vol., Montreuil, 1887-1891.
Le Vasseur, Ephem. Cart.	Léon Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, 2 vol., Montreuil, 1890-1893.
Mansi	Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vol., Paris, Leipzig, 1901-1927.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica.*
Oulx (Collino)	Giovanni Collino, *Le carte della prevostura d'Oulx, raccolte e riordinate cronologicamente fino al 1300*, Pinerolo, 1908.
Oulx (Rivautella)	*Ulciensis ecclesiae chartarium animadversionibus illustratum ab Antonio Rivautella*, Turin, 1753.
PL	*Patrologie latine.*
RAGC	Bernard Bligny, *Recueil des plus anciens actes de la Grande Chartreuse (1086-1196)*, Grenoble, 1958.
RCC	*Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny,* formé par Auguste Bernard, complété, révisé et publié par Alexandre Bruel, 6 vol., Paris, 1876-1903.
RD	Ulysse Chevalier, éd., *Regeste dauphinois ou Répertoire chronologique et analytique des documents imprimés et manuscrits relatifs à l'histoire du Dauphiné, des origines chrétiennes à l'année 1349*, Valence, 1913-1927.

Introduction

I. Hugues de Châteauneuf : un personnage si connu ?

Dans l'acte CVI du cartulaire B de l'église de Grenoble, deuxième des trois « Cartulaires de saint Hugues », du nom de l'évêque qui les aurait commandés, Hugues de Gières, chanoine de Grenoble, vient à résipiscence : il avait été excommunié pour avoir persisté dans le double état de chanoine et d'homme marié[3]. Par la même occasion, il rend à la cathédrale 1000 sols puis 30 livres pour différentes terres. Rien n'indique que l'action se déroule sous l'épiscopat d'Hugues de Châteauneuf, évêque de Grenoble de 1080 à 1132. Plusieurs éléments semblent accréditer l'idée d'une rédaction ultérieure : l'écriture change, l'acte n'est pas daté - Jules Marion, l'éditeur, se contente de l'estimer du XIIe siècle - et parmi la dizaine de personnages mentionnés, un seul - Guigues Garin, le frère du chanoine marié - est un nom familier du temps d'Hugues de Grenoble. Pourtant, cet acte jamais évoqué dans l'historiographie, se révèle très instructif : l'historiographie, justement, a toujours vu dans les cartulaires de Grenoble - en particulier le second et le troisième - une compilation d'actes de ventes, donations et restitutions de terres et dîmes. Il en a été déduit que l'action d'Hugues de Grenoble, ainsi que celle de son successeur Hugues II (1132-1148), s'est focalisée sur la récupération des biens spoliés par les laïcs dans le cadre de la réforme grégorienne définie par Augustin Fliche. C'est oublier que la réforme grégorienne fut avant tout un mouvement de purification morale du clergé dans le cadre d'un processus de distinction entre l'*Ecclesia* et le reste de la société[4]. Or cet aspect, comme bien d'autres, a été occulté dans le bilan réformateur d'Hugues de Châteuneuf.

Ainsi, l'évêque grenoblois occupe une place particulière et à vrai dire ingrate dans l'historiographie. Son parcours est suffisamment emblématique de son époque pour qu'il soit fréquemment cité, mais son envergure lui interdisait jusqu'à présent de faire l'objet d'études approfondies, à l'exception de quelques articles sur des aspects bien précis. Une explication possible à cela : au cours de sa vie, Hugues se trouve relié à tout un ensemble de personnages, de lieux, de thématiques qui ont, à un moment ou un autre, intéressé l'histoire médiévale, sans qu'il n'y ait jamais occupé une place justifiant un intérêt particulier. Qu'il s'agisse des chartreux, de la

[3] Jules Marion, éditeur, *Cartulaires de l'église cathédrale de Grenoble, dits cartulaires de saint Hugues*, Paris, bibliothèque impériale, 1869, acte B106, p. 163-164.

[4] Voir Florian Mazel, *Féodalités, 888-1180*, Collection Histoire de France, Paris, 2010, en particulier le chapitre 4 : « La rupture 'grégorienne', une révolution culturelle », p. 235-297.

ville de Grenoble, du légat Hugues de Die, de l'archevêque Guy de Vienne, de l'hagiographie, de la spiritualité ou des évolutions de l'Eglise, Hugues de Châteauneuf est chaque fois mentionné, mais jamais étudié avec précision. Autre explication, le profil d'Hugues accumule tant de topoï qu'il a pu désintéresser les historiens : à quoi bon mener une étude sur un personnage chez qui tout semble si simple, dont on sait tout, même si c'est de réputation ? Cela a conduit à une forme de renversement. D'habitude, les études de cas offrent un matériau de choix pour l'élaboration de synthèses. Dans ce cas précis, les synthèses usent et abusent de la référence à Hugues alors qu'aucune étude de cas n'existe. Plus que n'importe quel ecclésiastique de son temps, Hugues est avant tout connu et cité en tant qu'archétype du « prélat réformateur », c'est-à-dire en tant que maillon de la hiérarchie ecclésiastique chargé d'appliquer localement les principes d'une réforme impériale puis pontificale qui a bouleversé l'histoire de l'occident médiéval entre la fin du Xe siècle et le milieu du XIIe siècle. Le constat est aujourd'hui tellement évident, tellement unanimement reconnu, qu'il semble presque superfétatoire de mener une étude approfondie sur ce personnage. Je ne partage pas ce point de vue. La valeur des sources dont nous disposons sur Hugues de Châteauneuf, les spécificités de son parcours - sa longévité mais aussi la richesse de ses rencontres et « l'intensité » des évènements qu'il traversa - justifient de revenir sur ce constat, en particulier à l'aune des recherches récentes sur la réforme grégorienne.

En outre, son parcours ne manque pas d'intérêt. Hugues naît vers 1053 à Châteauneuf-sur-Isère, à quelques kilomètres au nord de Valence. Son père, Odilon, fait partie de cette petite aristocratie locale qui émerge dans le contexte de l'inflation castrale du XIe siècle et du développement de l'âge féodal. Chanoine à Valence, Hugues y est repéré par le célèbre Hugues de Romans, évêque de Die en 1073 puis légat pontifical en 1075, et devient l'un de ses compagnons. Ce dernier l'impose sur le siège de Grenoble en 1080 lors du concile d'Avignon : même pas ordonné, le jeune promu part chercher la bénédiction du pape Grégoire VII. Commence alors un épiscopat de plus d'un demi-siècle marqué par l'accueil de Bruno et la fondation de la Grande-Chartreuse en 1084, le conflit quasi permanent avec la puissante et ambitieuse famille des comtes d'Albon dans le Grésivaudan, ainsi qu'une opposition âpre avec son métropolitain Guy de Vienne, futur Calixte II. Ajoutons à cela une canonisation précoce par Innocent II, deux ans après sa mort survenue en 1132. On le voit, la carrière épiscopale d'Hugues de Châteauneuf est riche en rebondissements.

II. Une historiographie datée

Nous l'avons évoqué précédemment, les travaux sur Hugues de Grenoble sont rares. Plus précisément, il n'existe qu'un seul ouvrage centré sur l'évêque de Grenoble. Il s'agit de la *Vie de saint Hugues, évêque de Grenoble*, par Albert du Boys, paru à Grenoble en 1837[5]. Du Boys est un juriste et magistrat grenoblois né en 1804 et mort en 1889. Son ouvrage, qui comporte également une biographie d'Hugues II, successeur d'Hugues de Grenoble, de l'abbé cistercien Hugues de Bonnevaux, ainsi que des sources éditées en annexe, est dédié à l'évêque de Grenoble, Philibert de Bruillard. A l'inverse des historiens du Dauphiné ou de Grenoble, son propos est centré sur l'évêque. Il reprend des passages entiers de l'hagiographie de Guigues le chartreux et étoffe l'ensemble en y ajoutant des éléments chronologiques pris dans les cartulaires. L'oeuvre est sans conteste pro-ecclésiastique et peut s'analyser à l'aune des nombreux changements politiques en France au cours des décennies précédentes : les seigneurs laïcs sont les successeurs des francs barbares tandis que l'épiscopat descend de familles gauloises[6]. L'Eglise est décrite comme une institution où l'on accède aux hautes charges au mérite, protectrice du peuple et garante de la paix par le truchement de la coutume et du droit, lequel remonterait au *jus italicum* antique[7]. Du Boys prétend faire ce que n'a pas voulu ou oser faire Guigues : éclairer la dimension politique et historique du personnage d'Hugues[8]. Chaque restitution y est interprétée comme une humiliation et une marque de soumission pour les seigneurs[9]. Les laïcs, comtes d'Albon en tête, sont décrits comme des personnes incultes et barbares[10]. Du Boys tait ou passe rapidement les conflits internes à l'Eglise comme celui entre l'abbé Seguin de la Chaise-Dieu et les successeurs de Bruno pour la

---

[5] Albert du Boys, *Vie de Saint Hugues, évêque de Grenoble, suivie de la vie d'Hugues II, son successeur ; d'un extrait d'une biographie de S. Hugues, abbé de Léoncel, et d'une notice chronologique sur les évêques de Grenoble*, Grenoble, 1837.

[6] *Ibid*., p. 22-23. En outre, le concile d'Avignon de 1080 au cours duquel Hugues est nommé évêque est qualifié de concile « national », p. 50.

[7] *Ibid.*, p. 163.

[8] Selon lui, Guigues s'est contenté de dessiner « son héros que de profil », et l'a peint « principalement du point de vue pieux et ascétique », *Ibid.,* p. 39-40.

[9] *Ibid*., p. 55-56. Selon Du Boys, les restitutions sont si nombreuses dans les cartulaires B et C que nul doute que les Guigues se retrouvent esseulés et isolés contre l'évêque (*ibid*. p. 183).

[10] « Quand on lit ces vieux titres (législation des évêques et des seigneurs) et qu'on les compare entre eux, on est frappé de la supériorité des lois octroyées par les évêques et les abbés, sur celles décrétées par les barons et seigneurs. Dans celles-ci , on retrouve toute la barbarie germanique jointe à la tyrannie de la conquête. Les autres, au contraire, portent l'empreinte des lumières et de l'équité du clergé chrétien, qui conservait, là où il avait le pouvoir, le feu sacré de la civilisation, menacé partout de s'éteindre », *ibid*., p. 132. Lorsque le comte et l'évêque comparaissent devant le tribunal de Guy de Vienne, le 1er est qualifié d'inculte quand le second sait argumenter.

propriété du massif de Chartreuse, bien qu'il ne puisse passer sous silence le conflit entre Hugues et Guy de Vienne[11].

Du Boys prend explicitement parti : ce légitimiste et catholique militant, qui refusa de prêter serment à Louis Philippe en 1830 et qui honnit la Révolution et ses effets sur le clergé, entend faire l'éloge d'un ecclésiastique qui s'est élevé contre le pouvoir laïc[12]. Il entend ainsi prouver que contrairement à ce que le XVIIIe siècle a voulu montrer, le clergé n'était pas l'ennemi des Lumières, des lettres et des arts[13]. Au contraire, l'Eglise aurait depuis toujours joué son rôle de pacification et de vecteur de civilisation.

L'historiographie s'est parfois emballée au sujet d'Hugues de Châteauneuf, ou plutôt à propos de l'une de ses productions. Dans les années 1860, des érudits dauphinois s'affrontent au sujet du célèbre préambule de l'acte XVI du second cartulaire de Grenoble[14]. Cet acte, daté des environs de 1100, est un partage de condamine entre l'évêque et le comte. Mais en préambule, l'évêque prend soin de rappeler l'action de l'un de ses prédécesseurs à la tête du diocèse peu avant l'an mil, Isarn, lequel aurait contribué à restaurer Grenoble suite aux invasions païennes. A cette époque nous dit Hugues, aucun des ancêtres des comtes qui règnent dans le diocèse ne portait alors le titre de comte et l'évêque possédait sans conteste tout l'alleu, sauf ce qu'il avait voulu en donner[15]. Au XIXe, dans le cadre de l'intense travail sur les sources, et notamment de l'attention portée à l'authenticité externe et interne du document, ce préambule fait débat. Pour certains, le document est un faux sur le fond comme sur la forme. C'est la position défendue par Alfred de Terrebasse, Alexandre Fauché-Prunelle et surtout Hyacinthe Gariel, qui prend un soin particulier à répondre à son principal opposant, l'abbé Trépier[16]. La polémique prend rapidement fin sans que la question ait été véritablement tranchée.

---

[11] « Seguin s'empressa de leur envoyer (aux chartreux) le nouvel acte de donation que le saint Père avait réclamé de lui », *ibid*., p. 91.

[12] Adolphe Rochas, *Biographie du Dauphiné contenant l'histoire des hommes nés dans cette province qui se sont fait remarquer dans les Lettres, les Sciences, les Arts, etc, avec le catalogue de leurs ouvrages et la description de leurs portraits*, tome I, Paris, 1856, p. 331-332.

[13] Albert du Boys, *Vie de Saint Hugues*, ouvrage cité, p. 210.

[14] *CG*, B16.

[15] « *Nam generatio comitum istorum, qui modo regnant per episcopatum, sine calumpnia predictorum comitum, predictus episcopus in pace per alodium possidebat, excepto hoc quod ipse dederat ex sua spontanea voluntate* », *CG*, B16.

[16] Hyacinthe Gariel, *Notice sur M. Fauché-Prunelle*, Grenoble, 1865 ; Hyacinthe Gariel, *Réponse de M. Gariel à la protestation de M. l'abbé Trépier à propos du préambule de la charte XVI du 2e cartulaire de l'église de Grenoble*, Grenoble, 1865. Abbé de Trépier, *Notes et observations sur l'origine de la Domination des comtes Guigues à Grenoble et dans le Graisivaudan, et sur la valeur historique des Cartulaires de Saint Hugues*, Grenoble, 1863.

Par la suite, les études sur Hugues de Châteauneuf sont rares. L'éditeur des cartulaires de l'église cathédrale de Grenoble, une des principales sources sur Hugues, Jules Marion, lui consacre une petite étude en introduction (p. I-LXXVII), de même que Vital Chomel et Bernard Bligny un siècle plus tard dans l'édition traduite de l'autre source sur Hugues, la *Vita sancti Hugonis* rédigée par le prieur de la Grande-Chartreuse, Guigues. Entretemps, le même Bernard Bligny a publié une thèse remarquée sur l'Eglise dans la région des Alpes qui articule bien les questions institutionnelles et spirituelles mais ne les arrime pas à la dimension politique[17]. En d'autres termes, il s'agit d'une recherche sur l'Eglise vue comme une institution distincte de son environnement culturel, social et politique. Plus tard, Gérard Giordanengo et Henri Falque-Vert ont chacun publié des travaux qui exploitaient les cartulaires de Grenoble, mais en évoquant à peine Hugues de Châteauneuf[18]. Pour G. Giordanengo, qui effleure la question de l'écrit par le biais du droit, le XIIe siècle est une époque davantage seigneuriale que féodale, c'est-à-dire pas encore caractérisée par la diffusion du fief et de l'hommage, bien que l'intérêt pour le droit féodal soit particulièrement visible chez les prélats. Henri-Falque-Vert quant à lui s'inscrit dans le cadre classique d'une histoire de l'économie rurale et des sociétés paysannes qui manque, là aussi, de profondeur politique et historique.

Pour trouver trace de travaux récents sur Hugues qui tiennent compte des problématiques historiographiques récentes, en particulier sur l'écrit, l'espace et la territorialisation ou les modalités et répercussions de l'application de la réforme grégorienne, il faut se reporter à des articles de Noëlle Deflou-Leca et de Laurent Ripart[19].

A une autre échelle, on trouve des références nombreuses à Hugues de Châteauneuf dans l'historiographie de la région. En effet, en raison des liens étroits avec la monarchie française, le Dauphiné offrait, sans doute plus que toute autre région ou principauté, un terrain favorable à l'écriture de son histoire. L'engouement, débuté sous le Grand Siècle, ne s'est pas démenti depuis : pendant trois cents ans, juristes, archivistes, bibliothécaires et érudits locaux se sont penchés sur l'histoire du Dauphiné. Le premier historien du Dauphiné est Nicolas Chorier (1612-1692). Juriste et historien grenoblois, il publie une histoire du Dauphiné en deux volumes (1661 et 1672) qui

---

[17] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne, XIe-XIIe siècles*, Paris, 1960.

[18] Gérard Giordanengo, *Le droit féodal dans les pays de droit écrit : l'exemple de la Provence et du Dauphiné, XIIe-début XIVe siècle*, Rome, 1988 ; Henri Falque-Vert, *Les paysans et la terre en Dauphiné vers l'an mil*, Grenoble, 2004.

[19] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble : autour de saint Hugues, prélat réformateur (XIe-XIIe siècle) », dans *Maisons monastiques médiévales Provence-Dauphiné* (Colloque de Saint-André de Rosans 29-31 août 2008), Gap, 2010, p. 217-234 ; Laurent Ripart, « Le cartulaire A de Grenoble. Écrit documentaire, archives et polémique savante au temps de la querelle des investitures » dans Laure Verdon et Anne Mailloux (dir.), *L'Enquête en questions. Des usages politiques de la procédure inquisitoire*, Université d'Aix-en-Provence, sous presse ; *idem*, « Du *comitatus* à l'*episcopatus* : le partage du *pagus* de Sermorens entre les diocèses de Vienne et de Grenoble (1107) », dans Florian Mazel (dir.), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval*, Rennes, 2008, p. 253-286.

représente par la suite l'ouvrage incontournable pour tout travail sur la région[20]. Son propos est centré sur les Dauphins et leur irrésistible ascension, tandis que les mentions de l'évêque Hugues sont rares et le mettent surtout en scène dans le conflit qui l'opposa à l'archevêque de Vienne. Chorier démontre dans son ouvrage que l'absence de monarchie, le régime qu'il défend, a été l'occasion pour les élites locales d'usurper titres, patrimoines et prérogatives[21]. Son succès éclipse un contemporain : Guy Allard (1635-1716) auteur d'un Dictionnaire du Dauphiné[22]. Le second ouvrage à faire date sur le Dauphiné est celui du marquis de Valbonnais (1651-1730), président de la Chambre des Comtes de Dauphiné, qui publie une Histoire en 1722, fortement marquée par le rattachement de la province à la couronne[23].

Rien d'autre n'est à signaler avant le XIXe, qui voit se multiplier les sociétés savantes et autres revues locales, signe d'un engouement accru pour l'histoire de l'environnement proche mais aussi pour les sources. Ainsi, le XIXe fait apparaître une césure entre d'une part le travail sur l'édition des sources, d'autre part la poursuite des synthèses locales et régionales. Sur ce second aspect, les ouvrages sur le Dauphiné de Chorier et Valbonnais faisant autorité, on se focalise sur Grenoble. En 1829, Pilot de Thorey (1805-1887), archiviste du département, publie une Histoire de Grenoble[24]. Plus d'un demi-siècle plus tard, en 1888, l'un de ses successeurs, Auguste Prudhomme (1850-1916) publie à son tour une Histoire de Grenoble de 700 pages s'inspirant de l'ouvrage du même nom du chanoine Barthélémy (1739-1812) resté à l'état de manuscrit[25]. Dans le même temps, un important travail d'édition des sources est entrepris, dans un contexte particulier pour la science historique marqué par la figure de Michelet en France et une vision romantique du document, mais aussi influencé de plus en plus par l'école d'outre-Rhin et les *Monumenta Germaniae Historica*. En Dauphiné, une personne s'impose par la dimension et la qualité de son travail : il s'agit de l'abbé Ulysse Chevalier (1841-1923). Ecclésiastique mais aussi enseignant en histoire à Romans puis Lyon, il va éditer une quantité impressionnante de cartulaires et de sources de la région :

---

[20] Nicolas Chorier, *Histoire générale de Dauphiné*, 2 tomes, Grenoble, 1661.

[21] *Ibid.*, Tome I, p. 776.

[22] Guy Allard, *Dictionnaire historique, chronologique, géographique, généalogique, héraldique, juridique, politique et botanographique du Dauphiné*, Grenoble, 1864.

[23] Marquis de Valbonnais, *Histoire de Dauphiné et des princes qui ont porté le nom de dauphins, particulièrement de ceux de la troisième race, descendus des barons de la Tour-du-Pin, sous le dernier desquels a été fait le Transport de leurs Etats à la Couronne de France*, Genève, 1722.

[24] Jean-Joseph-Antoine Pilot de Thorey, *Histoire municipale de Grenoble*, Grenoble, 1843.

[25] Auguste Prudhomme, *Histoire de Grenoble*, Grenoble, 1888.

Bonnevaux, Saint-André-le-Bas, Saint-Chaffre...[26] La quête d'une histoire régionale passe aussi par l'élaboration d'outils à même de mobiliser au mieux les sources et les informations : une *Biographie du Dauphiné* en deux volumes est éditée par Adolphe Rochas (1816-1889) en 1856 et 1860[27]. A cela s'ajoute le *Regeste Dauphinois* d'Ulysse Chevalier dont il convient de dire un mot : oeuvre immense, en sept volumes, compilée entre 1913 et 1926, contenant des milliers d'articles sur l'histoire du Dauphiné entre 140 et 1349, date du rattachement de la principauté à la couronne de France[28]. Dans ce travail méthodique de recensement des textes médiévaux, chaque article est numéroté et comprend une date, un résumé de la source ainsi que les références aux éditions du texte en question.

Dans le même temps, les érudits locaux peuvent de plus en plus s'appuyer sur des sociétés savantes et des revues scientifiques à l'instar de l'Académie Delphinale (fondée en 1772) et de son périodique, ainsi que sur le *Bulletin de la société de statistique du département de l'Isère* ou encore les *Annales de l'université de Grenoble* qui paraissent à partir de la fin du XIXe siècle[29]. Ces médias servent de support à une troisième voie dans l'historiographie de la région, après les synthèses et le travail sur les sources : les travaux spécialisés. En effet, plusieurs érudits et autres habitués des bibliothèques s'intéressent aux sceaux, aux noms, à telle chapelle ou tel château de la région de Grenoble. Notons par exemple les travaux d'Alfred de Terrebasse (1801-1871) qui a travaillé avec Paul-Emile Giraud (1792-1883), spécialiste de Romans-sur-Isère et de son abbaye, Saint-Barnard, ou du fils d'Alfred, Humbert (1842-1927), membre de l'Académie Delphinale. Hyacinthe Gariel et l'abbé Trépier, cités précédemment dans l'historiographie sur Hugues de Grenoble, s'inscrivent dans la même tradition, de même que Jospeh Roman (1840-1924) dans un environnement proche, car spécialiste des hautes Alpes.

---

[26] Ulysse Chevalier, *Cartulaire de l'abbaye de Notre-Dame de Bonnevaux, au diocèse de Vienne, ordre de Cîteaux, publié d'après le manuscrit des Archives nationales*, Grenoble, 1889 ; *Cartulaire municipal de la ville de Montélimar, publié d'après les documents originaux conservés aux Archives de la commune*, Montélimar, 1871 ; *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Chaffre du Monastier et chronique de Saint-Pierre du Puy, cartulaire du prieuré de Paray-le-Monial et visites de l'ordre de Cluny*, Paris, 1891 ; *Codex diplomaticus ordinis sancti rufi valentiae, publié d'après les chartes originales conservées aux Archives départementales de la Drôme et divers recueils manuscrits*, Valence, 1891 ; *Cartulaire de l'abbaye de Saint-André-le-Bas de Vienne, ordre de Saint Benoît, suivi d'un appendice de chartes inédites sur le diocèse de Vienne (IXe-XIIe siècles)*, Lyon, 1869 ; *Description analytique du cartulaire du chapitre de Saint-Maurice de Vienne suivie d'un appendice de chartes et Chronique inédite des Evêques de Valence et de Die*, Valence, 1891.

[27] Adolphe Rochas, *Biographie du Dauphiné*, ouvrage cité.

[28] Ulysse Chevalier, *Regeste dauphinois, ou Répertoire chronologique et analytique des documents imprimés et manuscrits relatifs à l'histoire du Dauphiné, des origines chrétienne à l'année 1349*, Valence, 1913-1926.

[29] La faculté est rétablie sous Napoléon avec à sa tête le préfet et recteur Jospeh Fourier, mathématicien de renom et protecteur de Jean-François Champollion.

Au XXe siècle, une nouvelle césure apparaît dans l'historiographie tandis que les productions dans le domaine des études historiques se caractérisent par une spécialisation de plus en plus marquée : le temps n'est plus aux grandes entreprises individuelles. D'une part, des historiens renouvellent les synthèses locales et régionales dans des ouvrages dorénavant collectifs à l'instar de Bernard Bligny ou de l'archiviste Vital Chomel[30]. D'autre part, des ouvrages sur des sujets toujours plus précis paraissent avec la participation de plus en plus marquée d'archéologues et conservateurs à côté des archivistes. C'est le cas des travaux de Chantal Mazard, conservateur du patrimoine, qui a essentiellement travaillé sur l'essor des mottes castrales en Dauphiné, en collaboration avec Michel Colardelle[31]. Récemment une autre archéologue et conservateur du patrimoine, Renée Colardelle, a publié plusieurs travaux majeurs sur le patrimoine ecclésiastique grenoblois, en particulier sur Saint-Laurent de Grenoble[32]. Enfin, deux synthèses collectives récentes ont permis d'articuler histoire locale et renouveau historiographique. La partie sur le Moyen Âge a ainsi pu bénéficier des apports toujours plus nombreux de l'archéologie, mais aussi des renouveaux historiographiques sur la place de l'Eglise, la féodalité, l'histoire culturelle et la nouvelle histoire du politique[33].

Parallèlement à ces ouvrages, quelques thèses ou mémoires paraissent tout au long du XXe siècle sur Grenoble ou ses environs et peuvent intéresser la recherche sur Hugues de Châteauneuf dans la mesure où ces travaux s'appuient eux-mêmes sur les sources liées à l'évêque, les cartulaires notamment, sans laisser au prélat une place significative, voire en l'excluant complètement, à croire que la référence à un profil individuel, a fortiori un saint, continue à faire peur et à susciter la méfiance des historiens. Dès 1924-25, Gaston Letonnelier publiait un « Essai sur les origines des châtelains et des mandements en Dauphiné », passé relativement inaperçu mais de grande qualité intellectuelle et qui énonce en substance des théories identiques à celles avancées par l'historiographie récente sur les mots du territoire, les circonscriptions et les rapports entre le clergé

---

[30] Bernard Bligny, dir., *Histoire du Dauphiné*, Toulouse, 1973 ; *idem*, *Grenoble*, collection *Histoire des diocèses de France*, vol. 12, Paris, 1977 ; Vital Chomel, dir., *Histoire de Grenoble*, Toulouse, 1976.

[31] Michel Colardelle, Chantal Mazard, « Premiers résultats des recherches sur les mottes médiévales en Savoie et en Dauphiné », *Archéologie Médiévale*, IX, 1979, p. 45-96 ; *idem*, « Les mottes castrales et l'évolution des pouvoirs dans les Alpes du nord : aux origines de la seigneurie », dans *Château Gaillard XI, Etudes de castellologie médiévale*, Actes du XIe colloque international Château Gaillard, Karrebaeksminde, 1982, Caen, p. 69-90.

[32] Renée Colardelle, *La ville et la mort, Saint-Laurent de Grenoble, 2000 ans de tradition funéraire*, Turnhout, 2009.

[33] Vital Chomel, dir., *Dauphiné-France. De la principauté indépendante à la province (XIIe-XVIIIe siècles)*, Grenoble, 1999 ; René Favier, dir., *Nouvelle histoire du Dauphiné : une Province face à sa mémoire*, Grenoble, 2007.

grégorien et l'aristocratie laïque[34]. Nous avons évoqué les autres : les thèses de Bernard Bligny, Gérard Giordanengo et les travaux d'Henri Falque-Vert.

On le voit l'historiographie médiévale sur Grenoble et ses environs est davantage focalisée sur la principauté du Dauphiné, donc sur l'étude du pouvoir seigneurial laïc et la montée en puissance de la dynastie des Guigues - au risque d'une approche téléologique, ou sur les aspects archéologiques. La dimension humaine, notamment individuelle et biographique n'est guère représentée alors qu'elle incarne une approche heuristique intéressante, en particulier à l'aune du corpus documentaire dont on dispose.

III. Deux piliers documentaires

Comme souvent en histoire, la question des sources se pose avec une acuité particulière. Dans le cas d'Hugues de Grenoble, nous sommes confrontés non pas à différentes « strates » documentaires mais à deux ensembles distincts par leur nature, leur contexte d'élaboration et les informations qu'ils nous fournissent[35].

Le premier pilier documentaire est composé de sources diplomatiques, ce que l'on nomme communément les actes de la pratique. On trouve la trace d'Hugues de Grenoble, par des souscriptions, des mentions ou plus directement en tant que commanditaire, dans de nombreux actes émanant d'établissements religieux de la région du Rhône et des pré-Alpes. Ils peuvent provenir de cartulaires contemporains, comme ceux de Saint-Chaffre ou de la Grande-Chartreuse, mais la plupart provient de cartulaires reconstitués voire élaborés postérieurement, parfois très tardivement, comme ceux de Cluny, Domène, Oulx... Dans ce cas, ces actes ne présenteront un véritable intérêt que pris un à un et non dans le cadre d'une étude sérielle et quantitative. Cela représente un peu plus d'une cinquantaine d'actes concernant directement Hugues de Châteauneuf (54), auxquels s'ajoutent les nombreux actes concernant des protagonistes de la région, à l'instar des comtes d'Albon, de certaines familles châtelaines repérables par l'anthroponymie, ou de certains ecclésiastiques ou membres de communautés religieuses solidement implantées. On peut également

[34] Gaston Letonnelier, « Essai sur les origines des châtelains et des mandements en Dauphiné », dans *Annales de l'Université de Grenoble*, 1924, p. 1-40 et 211-230.

[35] L'idée des « strates documentaires » consiste à faire la distinction entre texte d'époque et texte ultérieur ; ou, en ce qui concerne un même texte, entre la première version et les états successifs du texte. Voir Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IXe-milieu du Xe siècle)*, Turnhout, 2008, p. 23. Repris par Claire Tignolet dans sa thèse sur Théodulf d'Orléans : *Exsul et exsul erat. Théodulfe (v. 760-820/821), parcours biographique*, thèse de doctorat soutenue à Paris I le 15 février 2013.

s'appuyer sur les actes du prieuré clunisien de Domène, dont la majorité concerne la période de l'épiscopat d'Hugues. Si l'évêque n'est concerné directement que par 14 actes sur 239, leur ensemble donne un aperçu des pratiques sociales - patrimoniales, scripturales, spirituelles - au sein du diocèse et est donc une source essentielle pour la période, ne serait-ce que par la proximité géographique (Domène est situé à une dizaine de kilomètres de Grenoble en amont de l'Isère).

Mais la source la plus riche et la plus importante de ce point de vue est incontestablement l'ensemble constitué par les trois cartulaires de l'église cathédrale de Grenoble, dits « cartulaires de saint Hugues ». En effet, nous possédons trois cartulaires compilés de la main même d'Hugues de Grenoble - ou plus précisément sous son autorité, on ignore l'identité du cartulariste - intitulés cartulaires A, B et C par la tradition. Le cartulaire A est le plus connu et a fait l'objet d'un article important de Laurent Ripart[36]. Il regroupe trente-quatre actes, la plupart antérieurs à l'épiscopat d'Hugues. Sa finalité est essentiellement judiciaire : il a été constitué dans le cadre du conflit qui opposait Hugues de Grenoble à son métropolitain, l'archevêque Guy de Vienne, pour le contrôle du Sermorens et Saint-Donat. Certains actes sont particulièrement remarquables et ont fait la célébrité de l'ouvrage, comme le testament du patrice d'Abbon (A22) ou l'acte suivant (A23) qui présente la narration des évènements en y insérant des bulles pontificales et dénonce ainsi violemment les méthodes de l'archevêque de Vienne. Les deux autres cartulaires ont davantage une finalité « classique » de gestion et d'administration. On y trouve plus de 250 actes (cent vingt-neuf dans le cartulaire B, cent trente-trois dans le C), essentiellement des ventes et « restitutions » de biens, notamment des dîmes. La majorité des actes date de l'épiscopat d'Hugues mais quelques uns ont été ajoutés ou insérés par son successeur immédiat, Hugues II (1132-1148). Cette source est donc primordiale pour étudier l'action d'Hugues de Grenoble dans son diocèse, l'application locale de la réforme grégorienne mais aussi pour appliquer une autre méthode qu'une simple analyse acte par acte. En effet, le fait que les cartulaires soient de sa main permet une étude fine des cahiers et de leur organisation interne, donc de conjuguer une approche quantitative et qualitative. En outre, la documentation diplomatique peut donner une place à l'expression de soi et ainsi permettre d'appréhender l'identité individuelle de l'évêque réformateur par une analyse matérielle et diplomatique, réticulaire, sémantique...

[36] Laurent Ripart, « Le cartulaire A de Grenoble », article cité.

Le second pilier est composé quasiment d'une source unique, littéraire : la *Vita sancti Hugonis*[37]. Composée en 1134 par Guigues le chartreux, cinquième prieur de la Grande-Chartreuse, elle se caractérise par une tonalité très particulière, conséquence des aspirations spirituelles de l'auteur, de sa proximité avec son sujet - les deux hommes étaient proches - et surtout du fait que la *Vita* a été rédigée après la canonisation, laissant une grande liberté de ton à Guigues. Pourtant, derrière le filtre cartusien les informations sur Hugues sont nombreuses et primordiales. Surtout, le contexte de la rédaction - le schisme entre Anaclet II et Innocent II à la tête de l'Eglise romaine - confère à l'évêque une dimension particulière. En outre, pour bien comprendre les enjeux liés à cette canonisation et le rôle joué par Hugues dans les premiers temps de la fondation cartusienne, d'autres sources littéraires, épistolaires et narratives liées à l'univers des chartreux viennent compléter l'hagiographie : on trouve ainsi des mentions éparses, plus ou moins directes, dans le *De Vita Sua* de Guibert de Nogent, le *De Miraculis* de Pierre le Vénérable, les correspondances de Bernard de Clairvaux et des chartreux ainsi que dans l'autre oeuvre majeure de Guigues le Chartreux, les *Coutumes*.

IV. « Illustration biographique » de la réforme grégorienne : quelle méthode pour quelle approche ?

Le personnage d'Hugues de Grenoble soulève de nombreuses questions. Pour y répondre au mieux, le genre biographique semble la voie privilégiée. Au préalable, il convient de définir et retracer la place de la biographie dans la discipline historique[38].

Depuis une trentaine d'années, le genre biographique a définitivement conquis ses lettres de noblesse et prouvé qu'il avait toute sa place au sein des sciences sociales. Bien plus, dans le cadre des réflexions renouvelées sur la science historique[39], la biographie se trouve au coeur des

---

[37] *Guigues I, Vie de saint Hugues, évêque de Grenoble : l'ami des moines*, traduction de Marie-Ange Chomel, introduction de Bernard Bligny, Grenoble, 1984.

[38] Ces développements puisent largement dans l'ouvrage de référence sur la question : François Dosse, *Le pari biographie, écrire une vie*, Paris, 2011. A cela s'ajoute des réflexions personnelles en fonction de la singularité de l'objet d'étude « Hugues de Grenoble », ainsi que des apports venant de la sociologie ou propres à l'histoire médiévale.

[39] « Histoire et sciences sociales. Un tournant critique ? », *Annales ESC*, mars-avril 1988, n°2, p. 291-293 ; François Dosse, *L'histoire en miette, des Annales à la nouvelle histoire*, Paris, 2010 ; Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, 1996.

préoccupations des historiens car elle en pointe clairement les ambiguités[40]. Genre hybride, entre histoire et fiction, la biographie tire depuis peu de ce statut sa force et même sa légitimité[41]. En effet, on sait désormais l'importance que revêt le récit ainsi que le fait de raconter une histoire pour faire de l'histoire[42]. Aujourd'hui, l'historien n'a plus la prétention de lever le voile sur toutes les zones d'ombre ou de prétendre à l'exhaustivité. La fiction est donc une forme d'égarement nécessaire et d'outil pour faire parler la source, le sujet et son époque, deviner ce que l'historien ne peut prouver. En un sens, l'imagination est l'alliée de l'historien, et la fiction est intrinsèque à la biographie mais aussi à tout travail historique[43]. Pourtant, ces réflexions étaient loin d'être des évidences. Longtemps, la biographie a été l'affaire des biographes et l'histoire des historiens. Jusqu'à très récemment, le genre n'avait pas bonne presse, notamment en France, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes : journalistes et romanciers s'y essayaient plus volontiers et le mépris des universitaires pour la biographie n'avait d'égal que le succès du genre en librairie. La biographie représentait soit une entrée « facile » dans le métier - de nombreuses thèses étant faites sous forme de biographie - soit le couronnement d'une carrière, quand l'auteur avait l'impression de maîtriser complètement son sujet. Les rapports entre biographie et histoire sont aussi anciens que conflictuels et l'unanimité actuelle sur la pertinence du genre n'est que l'aboutissement de décennies de remises en cause. Pourtant la biographie est légitime et même justifiée en histoire dès l'instant où l'on est convaincu qu'il s'agit non pas d'une illusion mais d'un pari certes difficile mais pas impossible à relever[44]. En outre, parce que là où il y a des hommes, il y a des histoires, la biographie devient nécessaire et parfois incontournable. L'historien est tributaire des sources, or celles-ci accordent - avec parfois des variations selon les époques, les lieux, les sociétés - une place importante aux destins individuels. Science des hommes dans le temps, l'histoire ne saurait donc mettre l'individu de côté, en dépit de quelques tentatives audacieuses mais dans des domaines circonscrits et

---

[40] Giovanni Levi, « Les usages de la biographie », *Annales ESC*, 1989, n°6, p. 1325-1336, ici p. 1325.

[41] François Dosse, *Le pari biographique*, ouvrage cité, p. 57. De nombreux romanciers se sont faits biographes de talent : Stephan Zweig, Henri Troyat, Marguerite Yourcenar dans une autre mesure.

[42] Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, Paris, 1971.

[43] Mêler histoire et récit permet de surmonter l'obstacle documentaire, car n'oublions pas que l'historien travaille à partir de traces : Carlo Ginzburg, « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, nov. 1980, p. 3-44.

[44] Marc-Antoine Kaeser, « La science vécue. Les potentialités de la biographie en histoire des sciences », Revue d'histoire des sciences humaines, 2003/1, n°8, p. 139-160, ici p. 140. Sur l'illusion biographique, voir : Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, 1986, p. 69-72.

marginaux[45]. Il n'y a pas d'histoire sans date disait Levi Strauss, il n'y en a pas plus sans homme ni sans visage[46]. En ogre qu'il est, pour reprendre l'expression célèbre de Marc Bloch, l'historien, « là où il sent la chair humaine, il sait que là est son gibier »[47]. Or parmi ces hommes, ces masses, certains individus émergent et se distinguent à la faveur d'une destiné singulière, justifiant ainsi la démarche biographique, quand celle-ci ne devient pas même incontournable tant les sources se focalisent sur tel grand personnage ou tel profil.

Néanmoins, le genre biographique a été largement attaqué depuis la fin du XIXe siècle. La sociologie, en effet, a joué un rôle majeur dans la critique sur la biographie, conduisant à une remise en question du genre et aboutissant à lui donner une véritable dimension heuristique et une identité scientifique. Après la critique du très durkheimien François Simiand en 1903 sur les idoles chronologique, politique et biographique qui obnubilent et aveuglent l'historien, c'est Pierre Bourdieu en personne qui s'est chargé de la sentence[48]. La biographie serait une illusion, un exercice factice qui prétendrait reconstituer le social mais ne ferait que cumuler les erreurs : le passage de l'individu au général, la réalisation d'un travail orienté par l'enquêteur et le présent... Reprenant la critique bourdieusienne, D. Schnapper parle même de double illusion : celle de toucher la réalité et celle de tout voir en totalité[49]. Pourtant, la sociologie a largement utilisé le genre biographique et a contribué à son renouvellement. Ainsi, certains se sont penchés sur les « récits de vie » pour mettre en avant des parcours personnels avant que l'école de Chicago ne poursuive le travail[50]. En histoire, les critiques durkheimiennes firent mouche. Ces dernières furent reprises et développées dans le cadre de l'Ecole des annales. A la différence de leurs homologues sociologues, les historiens laissaient entendre que le genre était passé de mode, non qu'il était sans raison d'être comme le soutint plus tard Bourdieu, avec le style - certains diront la subtilité ou la provocation

---

[45] Emmanuel Leroy Ladurie, « L'histoire immobile, leçon inaugurale au Collège de France », repris dans *Annales ESC*, 1974, vol. 29, n°3, p. 673-692 ; du même : « L'histoire sans les hommes », titre de la quatrième partie de son ouvrage *Le territoire de l'historien*, Paris, 1973.

[46] Claude Levi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 342. Sur « l'histoire sans visage », voir Bernard Guenée, *Entre l'Eglise et l'Etat. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge (XIII-XVe siècles)*, Paris, 1987, p. 13.

[47] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, 2005, p. 51.

[48] François Simiand, « Méthode historique et science sociale », 2e partie, *Revue de synthèse historique*, 17, 1903, p. 129-157 ; Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », ouvrage cité.

[49] Dominique Schnapper, article « Biographie », dans Raymond Bourdon, dir., *Dictionnaire de la sociologie*, Larouse, 1989.

[50] William Thomas, Florian Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*, Chicago, 1919. William Whyte, *Street Corner Society*, Paris, 2003 (première édition en 1943). Ce dernier, à travers le cas de « Doc », a montré le mérite de la méthode biographique pour appréhender et comprendre la structure et l'organisation sociale.

calculée - qui le caractérise[51]. Plus précisément, les Annales appelaient de leur voeu une autre biographie. Comme l'a montré Paul Ricoeur, lorsque Braudel travaille à son Philippe II, il bouleverse les priorités et les modalités du genre biographique, mais cela demeure une biographie : celle d'un espace - la Méditerranée - avec pour toile de fond un règne - celui du fils de Charles Quint[52]. C'est d'ailleurs une caractéristique de l'histoire économique et sociale « à la française » de cette époque que d'avoir utilisé une figure individuelle pour étudier des mouvements qui la dépassent[53]. La biographie n'avait donc pas totalement disparu du champ historique, mais elle était en train de muter sous l'effet de réflexions épistémologiques touchant autant l'histoire que la sociologie. En sociologie, l'article de Jean-Claude Passeron a atténué la critique bourdieusienne et offert de nouvelles perspectives plus « dynamiques » pour reprendre le terme de François Dosse[54]. En histoire, le revirement a été total, montrant d'une certaine manière que la critique de la biographie avait été pour beaucoup une posture et le rejet d'un effet de mode autant, sinon plus, qu'un positionnement épistémologique. François Dosse date de 1985-1986 la fin de la « désaffection » des universitaires français pour la biographie, dans le même temps que le tournant critique[55]. La réhabilitation de la biographie fut concomitante des différents « retours » qui marquèrent la discipline historique à ce moment : retour de l'évènement, de l'acteur, de la temporalité, du politique[56]. En outre, ces retours s'appuyaient sur les réflexions sur le renouveau du

---

[51] Le « style Bourdieu » est en effet connu. Eric Soriano, dans une analyse de la réception de l'attaque de Bourdieu, a tenté de montrer que « l'illusion biographique » avait été pris au premier degré, en premier lieu par les historiens qui voyaient dans ce texte une nouvelle charge de la sociologie contre l'histoire dans une forme de réminiscence des conflits entre Simiand et Seignobos : Eric Soriano, « Sur quelques illusions sur 'l'illusion biographique'. A propos d'un texte de Pierre Bourdieu », dans Frédéric Rousseau et Antoine Coppolani, *Le genre biographique en histoire. Jeux et enjeux d'écriture*, Paris, Houdiard, 2007, p. 115-126.

[52] Paul Ricoeur, *Temps et récit, T. I, l'intrigue et le récit historique*, Paris, 1981, p. 302.

[53] Parmi les exemples les plus célèbres citons : Lucien Febvre, *Un destin. Martin Luther*, Paris, 1928 ; Pierre Goubert, *Louis XIV et vingt millions de français*, Paris, 1966 ; George Duby, *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, 1984. Cela s'inscrit dans une longue tradition en France que François Dosse fait remonter à Michelet, « biographe » du peuple et de la nation française. François Dosse, *Le pari biographique*, ouvrage cité, p. 193.

[54] François Dosse, *Le pari biographique*, ouvrage cité, p. 229. Jean-Claude Passeron, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, 1990, n°31-1, p. 3-22. On peut néanmoins se demander - à l'aune de l'évolution des rapports entre Bourdieu et Passeron - si l'article de ce dernier n'est pas avant tout contre Bourdieu, avant d'être en faveur de la biographie.

[55] Sur la « désaffection » : Jean-Pierre Azéma, *Jean Moulin : le politique, le rebelle, le résistant*, Paris, 2003, p. 484. Sur le tournant critique vu de l'histoire médiévale : Dominique Iogna-Prat, « Introduction général », dans Dominique Iogna-Prat et Brigitte Miriam Bedos-Rezak, *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, 2005, p. 7-29, ici p. 20.

[56] Pierre Nora dans Jacques Le Goff et Pierre Nora, dir., *Faire de l'histoire, tome 1, Nouveaux problèmes*, Paris, 1986, p. 285-308 ; Philippe Levillain, « Les protagonistes », dans René Rémond, dir., *Pour une histoire politique*, Paris, 1988, p. 121-159.

récit en histoire et le souci de mise en intrigue[57]. Alors que les débats semblent aujourd'hui plus apaisés, il est possible à l'instar de Giovanni Levi et de François Dosse de faire un bilan de l'apport du genre biographique et d'élaborer une typologie[58]. Selon ce dernier, on distingue trois âges de la biographie. Tout d'abord l'âge héroïque de Plutarque et Suétone, de l'hagiographie puis du récit sur le héros et le grand homme. Ensuite, la biographie modale où le biographé est un idéal-type qui illustre le collectif[59]. De cette forme découle la prosopographie qui propose de faire une typologie sociale et une étude des groupes sociaux, dans la mesure où l'individu est porteur des caractéristiques d'un groupe[60]. Enfin l'âge herméneutique, qui prend acte de la complexité et la pluralité des individus : la biographie devient alors l'étude de récits de vie, de cas-limite ou encore d'individus ordinaires[61].

L'histoire médiévale a particulièrement bénéficié du genre biographique et de ses renouvellements. En effet, les médiévistes n'ont pas hésité à s'emparer des problématiques pour mieux appréhender leur objet, notamment dans le cadre d'une approche différente de la source. En outre, depuis le travail monumental de Kantorowitz sur l'empereur Frédéric II durant l'entre-deux-guerres, plusieurs biographies ont profondément marqué l'histoire médiévale, donnant la preuve que la biographie était et reste encore un genre puissant permettant des recherches innovantes, audacieuses et fécondes sur des individus[62]. Si la biographie de saint Augustin par Peter Brown eut un retentissement certain, l'un des travaux les plus novateurs fut à mettre à l'actif du médiéviste italien Arsenio Frugoni[63]. Ce dernier, dans sa biographie d'Arnaud de Brescia, se laisse guider par les sources et montre la pluralité des discours et des images de son personnage. Après la biographie modale de George Duby sur Guillaume le maréchal - laquelle s'attache davantage à la culture

---

[57] Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoiren*, ouvrage cité ; Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, ouvrage cité ; Jacques Rancière, *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, 1992 ; Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, 1996.

[58] Giovanni Levi, « Les usages de la biographie », article cité ; François Dosse, *Le pari biographique*, ouvrage cité.

[59] Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1942.

[60] Claude Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine*, Paris, 1966 ; Christophe Charle, *Les élites de la République, 1880-1900*, Paris, 1987.

[61] Alain Corbin, *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot, sur les traces d'un inconnu, 1798-1876*, Paris, 1998 ; Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Paris, 1980.

[62] Ernst Kantorowcz, *Oeuvres*, Paris, 2000.

[63] Peter Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris, 1971 ; Arsenio Frugoni, *Arnaud de Brescia dans les sources du XIIe siècle*, Paris, 1993.

chevaleresque[64] - puis le travail salué de Jacques Dalarun sur Robert d'Arbrissel, permis grâce à la découverte d'une nouvelle source, la « biographie totale » de saint Louis par Jacques Le Goff représente une étape majeure[65]. D'une part parce que, figure emblématique des *Annales*, Jacques Le Goff représente bien ce revirement, ce changement de paradigme qui toucha la discipline historique à la fin des années 1980. D'autre part parce que l'historien s'attache, en posant cette question désormais célèbre, « saint Louis a-t-il existé ? », à étudier la construction d'un mythe en déconstruisant les sources. Plus récemment, la biographie d'Isabelle Rosé sur l'abbé Odon de Cluny reprend à Passeron le terme « d'itinéraire » pour en faire la notion clé de son travail et ainsi mieux mettre à jour les stratégies et réseaux de celui qui fut longtemps la figure oubliée parmi les premiers abbés de la fondation de Guillaume d'Aquitaine[66].

Plusieurs questionnements reviennent : renouveler la biographie certes, mais comment ? Les sources nouvelles sont rares, surtout en histoire médiévale où le cas Robert d'Arbrissel représente une heureuse exception. Celles sur Hugues de Grenoble sont connues et il y a peu de chance d'en trouver de nouvelles - et encore faudrait-il qu'elles contredisent complètement ce que l'on sait déjà de l'évêque. Nouveaux questionnements, nouvelles approches : certes. Les risques sont alors multiples, en particulier la stratégie « Canada dry » dénoncée par Bourdieu consistant à piller une autre discipline de ses concepts pour les appliquer sans précaution à sa discipline et son objet[67]. Un courant historique s'est appuyé sur une réflexion basée sur le changement d'échelle et une attention accrue aux logiques individuelles : il s'agit de la *microstoria* italienne développée entre autres par Giovanni Levi ou Carlo Ginzburg[68]. La biographie, en travaillant sur la focale, le changement d'échelle, par un travail sur les sources, peut-être considérée comme une forme de microhistoire. En effet, cette approche consiste en un travail sur l'individu, les formes de l'action, en cela elle légitime l'approche biographique. C'est aussi une étude du pouvoir, de sa présence et de son

---

[64] Duby « s'intéresse plus à l'épaisseur sociale du personnage qu'à brosser un improbable portrait », Dominique Iogna-Prat, « George Duby (1919-1996) », *Revue Mabillon*, 1997, p. 5-8, p. 8.

[65] Jacques Dalarun, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris, 1985 ; Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996. Ce dernier livre une ébauche de réflexion sur la biographie dans *A la recherche du Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 133.

[66] Jean-Claude Passeron, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », article cité ; Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale*, ouvrage cité, p. 23.

[67] Pierre Bourdieu, « Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France », entretien avec Lutz Raphael, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1995, n°106, p. 108-122.

[68] Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers*, ouvrage cité ; Giovanni Levi, « Les usages de la biographie », article cité ; Sabina Loriga, « La biographie comme problème », dans Jacques Revel, dir., *Jeux d'échelle. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, 1996, p. 209-231. On trouve aussi des réflexions analogues dans l'Alltagsgeschichte en Allemagne, diffusée par les travaux de Alf Lüdtke.

exercice. C'est, enfin, un objet, une méthode, avec comme pierre angulaire le jeu d'échelle. Dans l'étude de cas sur Hugues de Grenoble, ce jeu d'échelle, combiné à une approche sociologique pour ne pas dire socio-historique, doit permettre de mettre en lumière la complexité d'un parcours individuel, d'observer un homme dans son environnement, son réseau, dans un espace parcouru (social et spatial) et non un espace figé (le diocèse). En effet les interactions ne se situent pas dans des cadres administratifs délimités et intemporels, ni au niveau des seules élites, mais au contraire dans un espace social multi-scalaire, alternant entre des espaces proches et lointains, et des liens sociaux horizontaux et verticaux. Cela permettrait, en outre, de ne plus voir simplement « le réformateur », étiquette qui perd de sa force et de sa pertinence. La microhistoire, en adoptant un regard différent, donne à l'historien l'opportunité de puiser ses schèmes directement dans l'environnement des individus étudiés et ainsi de pouvoir intégrer les représentations sociales et perceptions de l'époque, donnant ainsi un accès privilégié aux actes et motivations : dans le cas présent, nous verrons que la réforme n'a pas qu'une dimension morale mais qu'Hugues a la volonté d'appliquer localement la mise en place d'un nouvel ordonnancement du monde et donc de favoriser l'émergence d'un *dominium* ecclésial, en élaborant une sorte de seigneurie grégorienne. Le changement d'échelle donne donc la possibilité de déplacer la focale sur l'objet, au service d'un renouvellement de la recherche. En cela, l'étude fine des mots, des formules, du vocabulaire de la réforme, qui est l'un des objectifs majeurs de ce travail, s'inscrit là aussi dans une perspective microhistorique et nous amène vers le deuxième thème épistémologique de ce paradigme : la question des sources. En effet, au cœur du travail de l'historien, il y a la source. Dans le cadre d'une approche biographique, les médiévistes n'ont pas hésité à s'emparer de la question pour mieux appréhender leur objet. Ainsi la biographie déjà évoquée d'Arsenio Frugoni, qui, en dix chapitres, donne une véritable leçon méthodologique sur les sources. De même, le travail sur la *Vie retrouvée de Robert d'Arbrissel* par Jacques Dalarun offre une lecture multiple du personnage et des sources, établissant ainsi le rapport entre réalité historique et subjectivité littéraire (notamment en ce qui concerne les modèles de sainteté). Ce travail sur les sources s'est également nourri de la question des échelles : Jacques Revel a d'abord parlé d'une histoire « au ras du sol »[69], avant que l'on ne parle d'une histoire au « ras des sources »[70]. En effet, l'attention accrue aux sources ne doit pas faire croire que l'on est plus proche du vrai en étant plus proche de la source. Il convient donc de savoir

[69] Jacques Revel, « L'histoire au ras du sol », préface de l'édition française de Giovanni Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, Paris, 1989.

[70] Etienne Anheim, Enrico Castelli Gattinara, « Jeux d'échelles. Une histoire internationale », *Revue de synthèse*, 130, 4, 2009, p. 661-677, p. 669.

se laisser guider par la source, à l'instar de Carlo Ginzburg avec le cas Mennochio où la source dicte à l'ouvrage sa narration et sa scansion.

Pour autant, l'approche biographique, même renouvelée, ne doit pas se faire sans précaution. Dans le cadre d'une entreprise biographique, plusieurs écueils sont à éviter. Le premier est l'illusion de l'œuvre totale, notamment celle du projet originel sartrien : Jean-Paul Sartre, dans *l'Être et le Néant*, cherche à déceler un projet originel au fondement de la vie d'un homme, une sorte de clef explicative de l'ensemble de ses conduites[71]. Le biographe ne doit pas postuler l'unité, la cohérence de la vie qu'il se charge de retracer. De ce point de vue, la segmentation thématique peut se révéler un moyen de garder le contrôle sur son objet[72] et d'assumer le caractère fortement subjectif – fictif ? – de la reconstruction[73]. L'illusion serait de vouloir faire une biographie linéaire, complète, exhaustive, de la naissance à la mort[74]. C'est là l'une des principales critiques de Bourdieu : la croyance en la continuité d'une vie comme « histoire cohérente totalisante »[75]. C'est également ce que critique Arsenio Frugoni dans sa biographie magistrale sur Arnaud de Brescia : il y regrette la méthode de la « mosaïque », consistant à emboîter des documents pour former une illusoire synthèse, préférant mettre en avant la partialité et le caractère fragmentaire de la source. Plutôt que de céder à la tentation de l'unité il convient de partir en quête de moments et de lieux clés[76]. Cela permet d'insérer des figures, des instants, des représentations, bref des éléments ponctuels déconstruits et analysés dans la complexité du champ social.

La prétention d'une reconstruction d'un parcours biographique dans sa totalité[77] rejoint un autre problème complexe, celui de l'idéalisation et de la personnalisation, qui conduirait à négliger l'environnement social, de faire une biographie individuelle qui isolerait un lieu et un homme (en l'occurrence l'évêque et son diocèse) de son environnement[78]. L'écueil symétrique serait de ne faire

---

[71] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, 2001, p. 617.

[72] Marc-Antoine Kaeser, « La science vécue », article cité, p. 145.

[73] Laurent Avezou, « La biographie, mise au point méthodologique et historiographique », dans *Hypothèse*, 4, 2001/1, séminaire de l'Ecole doctorale d'histoire, p. 13-24, p. 23.

[74] Vincent Azoulay, *Périclès. La démocratie à l'épreuve du grand homme*, Paris, 2010, p. 18.

[75] Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », article cité, p. 83. Il critique notamment l'idée de *continuum*, de *telos* qui postule une linéarité sous jacente. François Dosse, *Le parie biographique*, ouvrage cité, p. 228.

[76] Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale*, ouvrage cité, p. 22.

[77] « Les constructions les plus ambitieuses ne sont pas forcément les plus satisfaisante » : Laurent Avezou, « La biographie, mise au point méthodologique et historiographique », article cité, p. 34.

[78] Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme au Moyen Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XIe-XIIe siècles*, Bruxelles, 2008, p. 12.

de la biographie qu'un prétexte, car alors l'individu s'efface presque derrière le contexte et la dimension sociale : l'objet biographique ne doit jamais être un prétexte à l'analyse du contexte et de l'ensemble mais doit y être articulé[79]. Cette forme de relativisme verrait l'individu éclipsé par le contexte, à quoi s'ajouterait une critique excessive des sources, dans la lignée du *linguistic turn*, qui conduirait à remettre systématiquement en doute l'image transmise[80]. Il n'y a pas à choisir entre l'environnement et le sujet. Bien au contraire, il faut jouer des échelles et de la focale pour se pencher sur l'interaction complexe entre les deux, leur articulation, à l'aide d'une réflexion nouvelle sur les sources.

In fine, quels sont les apports à attendre d'une approche biographique ? La biographie est un moyen privilégié de toucher au passé[81]. Elle est aussi un terrain d'expérimentation, par exemple pour s'interroger sur l'articulation entre micro et macro, singulier et collectif, individu et société. En outre, ce travail a la prétention de réconcilier la biographie avec les objets qui l'ont supplantée un temps puis qu'elle a mis à distance : les structures et l'histoire sérielle. Il s'agit donc d'appréhender la pluralité et la complexité d'un individu dans le temps et dans les rapports à ce qui l'entoure. Il s'agit de saisir des *biographèmes*, les détails qui résument un individu, détails que l'on peut exhumer d'une série de chartes, au milieu de formules diplomatiques mises en série[82].

Pour aller plus loin, la biographie doit permettre de déterminer le statut, le positionnement de l'individu – acteur/agent – mais aussi son rôle dans l'institution, c'est-à-dire ses discours, comportements et attitudes liés à l'occupation d'une position institutionnelle, ou encore les marges de manœuvre dont il jouit. En effet, bien que des contraintes objectives émanant de l'environnement social pèsent sur lui, tout individu conserve des possibilités de choix. Il élabore donc des stratégies, tisse et noue des liens sociaux qui, tous, lui permettent de se mouvoir dans l'espace social : c'est ce

---

[79] La démarche biographique est « l'indispensable complément de l'analyse des structures sociales et des comportements collectifs », Jacques Le Goff, « Comment écrire une biographie historique aujourd'hui ? », *le Débat*, 54, 1989, p. 48-53.

[80] Vincent Azoulay, *Périclès*, ouvrage cité, p. 5-7.

[81] « Par sa nature même, par l'éventail des sources qu'elle invoque comme par l'angle d'approche auquel elle les soumet, la biographie autorise un point de vue particulier sur ce passé. Et à ce titre, elle permet un enrichissement des perspectives et un renouvellement des problématiques historiques », Marc-Antoine Kaeser, « La science vécue », article cité, p. 143.

[82] Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola, Oeuvres Complètes*, t. 3, Paris, 2002, p. 706.

cheminement, personnel, intellectuel, social, spatial, qu'il convient de retracer pour suivre les positions, les trajectoires, les placements[83].

Enfin, la biographie ne prétend plus faire parler directement le réel ni retranscrire une unité biologique, une totalité uniforme postulée. La pluralité, l'éclatement, la fragmentation sont un appel à l'humilité : l'historien peut et doit reconnaître qu'il ne peut tout savoir, tout expliquer, tout reconstituer. Il peut – il doit – rester des zones d'ombres, pour lesquelles même l'imagination la plus féconde et les supputations les plus audacieuses ne pourront rien. C'est dans l'étude des interactions, des enchevêtrements et des accidents de vie, des détails anodins, des effets sans liens que l'historien porte son attention pour, ponctuellement, apporter une explication. Cette pluralité du biographé, acquis de la sociologie, appelle à une nouvelle narration adaptée à la singularité et la complexité d'un parcours[84]. Pour autant, il ne faut pas restreindre l'étude au personnage considéré mais parfois s'appuyer sur le personnage pour appréhender quelque chose de plus grand dans une approche plus classique qui correspondrait à la biographie modale : à l'instar de Claire Tignolet s'appuyant sur Théodulfe d'Orléans pour étudier la cour de Charlemagne, Hugues de Grenoble représente un point d'entrée pour saisir le moment réformateur[85]. Il s'agira donc d'alterner la focale en la déplaçant de l'individu vers les logiques d'institution dans une approche fonctionnaliste. Hugues de Grenoble sera appréhendé en tant qu'acteur, mais aussi en tant qu'idéal-type de l'évêque grégorien et agent de l'institution ecclésiale. Ce postulat de départ tiendra lieu d'hypothèse et pourra être déconstruit voire infirmé. Nous pouvons d'ores et déjà dire que Hugues représente un « entre deux du social », un passeur et un trait d'union entre deux mondes qui s'entrechoquent. C'est un personnage qui incarne les contradictions et les tensions d'une époque de bouleversement : entre culture seigneuriale laïque et culture ecclésiastique grégorienne.

Il s'agira donc de mener une biographie à la fois politique, sur le rapport entre l'individu et le contexte idéologique de la réforme grégorienne, et intellectuelle dans une démarche compréhensive sur la portée et le sens d'une oeuvre - les cartulaires - qui donne à voir une conception du pouvoir.

---

[83] « Les évènements biographiques se définissent comme autant de placements et de déplacements dans l'espace social », Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », article cité, p. 88. Dans le cadre de la biographie, on porte aujourd'hui davantage l'attention sur le sens de l'action humaine, l'intentionnalité, la justification des acteurs, les traces mémorielles. François Dosse, « Biographie et prosopographie », dans Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt, dir., *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, 2010, p. 79-85, ici p. 83-84.

[84] Bernard Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, 1998.

[85] Claire Tignolet, *Exsul et exsul erat. Théodulfe*, ouvrage cité.

V. L'écrit et le territoire

Pour en finir, le personnage d'Hugues sera appréhendé par le truchement d'un genre et d'une méthode - la biographie, la microhistoire - mais aussi par des thèmes particuliers. Dans le prolongement de l'historiographie médiévale récente, ce travail entend faire une synthèse entre les questions touchant à l'écrit et au territoire, leur articulation permettant de ne pas tomber dans l'approche facile d'une biographie individuelle ou d'une monographie diocésaine mais au contraire de mieux appréhender les questions d'exercice du pouvoir, d'application locale de la réforme par l'un de ses protagonistes. Les sources, en particulier les trois cartulaires de Grenoble compilés en grande partie sous l'autorité d'Hugues de Châteauneuf, nous en donnent l'opportunité. En effet, les cartulaires sont la traduction et la mise par écrit des principes réformateurs à l'épreuve du terrain. Pourtant, il faut éviter au maximum d'être prisonnier d'une lecture trop « ecclésiocentrée » de sources déjà essentiellement ecclésiastiques[86]. Pour ce faire, il conviendra non seulement d'avoir à disposition une diversité de sources diplomatiques, afin d'éviter une trop grande dépendance à l'égard d'un atelier d'écriture, ce qui est le risque encouru lorsque l'approche territoriale est trop circonscrite, mais de changer la grille d'analyse et l'échelle de lecture de ces sources. En effet, le travail de déconstruction de la source et l'attention à son caractère polémiste, en particulier concernant la réforme, est au cœur de la nouvelle diplomatique. A l'instar de ce qu'a démontré Dominique Barthélémy à propos de la mutation documentaire, les nouvelles formes des chartes ne sont pas dues à un délitement moral qui justifierait la réforme mais à une nouvelle mentalité des clercs qui veulent imposer une nouvelle norme[87]. L'intense créativité de l'écrit documentaire des clercs est donc un aspect majeur de la réforme. Les cartulaires, en sélectionnant les actes qu'ils conservent, en insérant des documents, réécrivant, constituant des dossiers, affirment la nouvelle norme de l'Eglise, en particulier en matière de domination territoriale. En effet, ces dossiers documentaires affirment la propriété ecclésiastique et l'intérêt croissant de l'Eglise pour des territoires et des biens qu'elle entend sacraliser, distinguer et donc séparer de la sphère laïque. La dimension territoriale et notamment son échelle locale est donc fortement mise en valeur dans les sources écrites dont l'Eglise use de plus en plus pour affirmer et imposer sa vision des choses, s'appuyant sur la Bible, les nouvelles sources canoniques et transcrivant le tout dans des actes et

---

[86] Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise en Provence, fin Xe-début XIVe siècle. L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, 2002, p. 16.

[87] Dominique Barthélemy, *La mutation féodale a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des Xe et XIe siècles*, Paris, 1997.

notices compilées. Il s'agit ici d'articuler à la question de l'écrit celle de l'espace, en réévaluant le rôle des acteurs de la réforme, en particulier les acteurs locaux : hors de la sphère romaine, l'action locale et quotidienne fut décisive mais demeure méconnue. Certes l'impulsion pontificale est décisive, par les voyages, l'action des légats, comme ce fut le cas pour le « diverticule ligérien » mis en évidence par J.-H. Foulon ; mais ces initiatives ne viennent souvent que porter un éclairage sur un milieu réformateur régional actif et dont les contours ne se superposent pas aux circonscriptions administratives mais sont le fait du phénomène réformateur lui-même [88]. Cette étude locale corrélée à une déconstruction de l'objet historique « réforme » fait émerger ce que Florian Mazel a qualifié de « géopolitique de la réforme » et permet d'aborder *in fine* la question du pouvoir et des problématiques associées : la légitimité, les modalités de son exercice, sa présence, les questions de rivalité et de compétition…Cette question du pouvoir permet d'aborder autant d'aspects que la parenté, les titulatures, les patrimoines, la clientèle et le réseau, les structures féodo-vassaliques, les pratiques. Florian Mazel a montré tout l'intérêt à tirer de l'analyse de l'échelle locale, en l'occurrence en ce qui concerne l'évolution des relations entre noblesse et Eglise. En outre, le niveau local permet de montrer l'étendue du rapport de force, l'intensité des relations personnelles mais aussi le décalage entre la rigueur des principes et les accommodements de terrain. Ces différents éléments contribuent à infléchir le programme réformateur, à lui donner des nuances subtiles selon les contextes.

Pour conclure cette introduction, la notion de trajectoire m'a semblé dans le cas présent plus pertinente et opératoire que celle d'itinéraire reprise avec succès par Isabelle Rosé. Pour le dire vite, l'itinéraire prend en compte les noeuds, les bifurcations, quand la trajectoire s'intéresse à la notion de carrière dans une dimension plus interactionniste[89]. L'étude de cas « Hugues de Châteauneuf » nous invite à étudier un idéal-type : l'évêque grégorien, le réformateur en action, agissant toute sa vie et menant sa carrière au service d'une cause. Cette vision figée d'un camp et de l'idéologie qu'il promeut m'a conduit à analyser un profil, un parcours « politique », au sens de la construction d'une forme de pouvoir, des aspects et modalité de son exercice, le tout porteur d'un discours visant à imposer la domination romaine. Si la trajectoire est, comme le dit Passeron, l'actualisation d'un habitus au travers des conjonctures qu'il traverse et se veut plus ambitieux sur la « description » des

[88] Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 9-11.

[89] Pierre Bourdieu définit la trajectoire comme une série des positions successivement occupées par un même agent (ou un même groupe) dans un espace lui-même en devenir et soumis à d'incessantes transformations. « L'illusion biographique », article cité, p. 88.

rapports entre structures sociales et biographie individuelle, alors il s'agit bien ici d'une trajectoire[90]. Celle d'un membre de l'élite châtelaine locale du XIe siècle, pieux dès son enfance, porté sur les études, repéré par Hugues de Die et placé à Grenoble pour y mener la réforme. On l'aura deviné, la déconstruction d'une image et d'un discours sera au cœur de ce travail. Cette recherche de la figure d'Hugues de Châteauneuf vise donc à donner du sens à une notion vague : celle de prélat réformateur et grégorien. En effet, si l'historiographie de la réforme progresse, le mouvement dans sa globalité et sa complexité reste difficile à appréhender. En fonction des espaces – Alpes, Pays de Loire, Provence, des époques – du Xe au XIIe siècles – le phénomène connaît des inflexions, de subtiles évolutions qui en font la richesse et la force. Qu'est ce que recouvre la notion d'évêque « grégorien », de « réformateur » ? C'est l'une des questions qui sous tend ce travail. Or la dimension biographique, eu égard à la documentation, paraît une approche nécessaire, à condition de la compléter par d'autres méthodes, d'autres approches comme la prosopographie – consistant à restituer les caractéristiques d'un groupe en démultipliant les informations sur tous ses membres[91], ou la microhistoire. Cette approche permet d'affiner l'étude des liens entre individu et groupe, particulier et général, à l'instar du travail réalisé par Jean-Hervé Foulon dans sa thèse sur le milieu réformateur ligérien à travers l'étude de Baudri de Bourgueil, Yves de Chartres, Hiledebert du Mans, Geoffroy de Vendôme et Marbode de Rennes. Cette nouvelle approche se nourrit également des efforts propres aux médiévistes de ne plus penser – en tout cas le moins possible – à l'aide des macroconcepts forgés par ce qu'Alain Guerreau nomme la « double fracture conceptuelle » du XVIIIe siècle, moment où s'opère la distinction radicale et artificielle entre économie, politique et religion en sus de voir s'imposer la légende noire du Moyen Âge[92]. Alain Guerreau et à sa suite Michel Lauwers invitent à penser en terme de *dominium* et d'*ecclesia* pour analyser la société médiévale avec ses propres outils. C'est donc dans sa pluralité et sa complexité que sera étudié Hugues de Châteauneuf et à travers lui le temps grégorien. Par son action, sa longévité, la richesse des sources, Hugues de Grenoble s'avère un personnage idéal pour étudier ce qui constitue le maillon essentiel de la mise en œuvre de la réforme localement – l'épiscopat, et surtout pour cerner l'évolution du projet grégorien et en mettre à l'épreuve la cohérence et la dimension « globale » présentée par l'historiographie sur le long terme. Surtout, le genre biographique permet de dégager des protagonistes, de révéler une action et de mesurer ainsi l'importance de la dimension locale et

---

[90] Jean-Claude Passeron, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », article cité, p. 19-20.

[91] François Dosse, « Biographie et prosopographie » article cité, p. 85.

[92] Alain Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle ?*, Paris, 2001 ; *idem*, *Situation de l'histoire médiévale (esquisse)*, *Medievalista online*, vol. 4, n°5, 2008 ; *idem*, *Le féodalisme, un horizon théorique*, Paris, 1980.

régionale de la réforme. De cela découle toute une série d'interrogations sur les formes de l'action réformatrice : quelles sont ses modalités d'application ? comment les différentes élites et détenteurs du *dominium* gèrent-ils la compétition pour le pouvoir dans ce contexte idéologique ? L'actualité scientifique de la réforme et l'effort de synthèse, de renouvellement, a poussé à chercher des idéaux-types de prélats réformateurs : de l'avis de tous, Hugues en faisait partie. C'est ce postulat qu'il s'agira de déconstruire et d'interroger après avoir mis en lumière les formes de son action.

Pour mener à bien ce projet, nous avons dégagé trois thèmes distincts, composé chacun de deux parties. Le premier thème abordera de manière précise la temporalité et la dimension proprement chronologique. Il s'agira de présenter le cadre historique et historiographique du sujet (chapitre 1) puis d'examiner dans sa globalité la carrière d'Hugues de Châteauneuf en exploitant le terme de trajectoire (chapitre 2). Le second thème sera centré sur l'écrit et en particulier les cartulaires de Grenoble, sans exclure pour autant les autres sources dont nous disposons. Après une présentation matérielle des cartulaires de Grenoble (chapitre 3), nous étudierons l'action d'Hugues de Grenoble et l'application de la réforme à l'aune des formules issues des actes (chapitre 4). Enfin le troisième et dernier thème sera une analyse du réseau de l'évêque et surtout du rôle joué par Hugues au sein de l'institution ecclésiastique, en étudiant d'une part les fondations religieuses ainsi que ses relations avec les fondations existantes (chapitre 5), enfin en s'intéressant à sa relation avec les chartreux et à l'image que son hagiographe - lui-même membre de la Chartreuse - a modelée (chapitre 6).

Chapitre 1

Prolégomènes. Le cadre historique et historiographique entre Rhône et Alpes, de la crise carolingienne au moment grégorien

Introduction

Une étude sur Hugues de Châteauneuf nécessite un effort d'explicitation des différents contextes, pour mieux en comprendre les enjeux et les subtilités. Dans le cadre d'une recherche sur un évêque à Grenoble aux XI-XIIe siècle, chaque élément du sujet doit être présenté et expliqué. Entre la fin du IXe et le milieu du XIe siècle, le diocèse de Grenoble appartient au royaume de Bourgogne. Depuis quelques années, cette entité politique atypique fait l'objet de recherches nouvelles, après avoir été longtemps délaissée par l'historiographie, du fait de la non correspondance de ses frontières avec celles d'un Etat-Nation moderne. De même, l'action d'Hugues de Grenoble s'inscrit dans le cadre de la réforme grégorienne, un objet historique complètement repensé aujourd'hui, réévalué et surtout sorti du carcan de la seule histoire religieuse. Enfin, Hugues eut à lutter contre les Guigues d'Albon, une famille de la vallée du Rhône qui émergea subitement autour de l'an mil : et de poindre le spectre historiographique de la mutation de l'an mil et de la révolution féodale.

Il convient donc d'appréhender, dans ce premier chapitre, ces éléments de contexte : contexte géographique, contexte historique, contexte politique - au sens de l'exercice du pouvoir et de la répartition des rapports de force et de domination. Il s'agit ici de présenter ces contextes dans leur trame chronologique et historique - factuelle - mais aussi de les placer dans une perspective historiographique. Nous étudierons dans un premier temps l'histoire et l'historiographie des royaumes de Bourgogne - bosonide et rodolphienne, transjurane et cisjurane. Cela inclut l'évocation des débats sur la mutation féodale et la révolution de l'an mil, pour tenter de comprendre comment s'est faite la transition entre la fin de la monarchie bourguignonne et l'émergence des principautés, comme celle de Savoie ou celle du Dauphiné. Puis nous nous pencherons plus en détail sur la cité

de Grenoble et sur la manière dont s'est construite la domination des Guigues d'Albon sur la région des Préalpes avant l'avènement d'Hugues de Châteauneuf. Enfin nous analyserons le phénomène de la réforme grégorienne, pour bien comprendre les bouleversements profonds qui affectent la société médiévale à partir de la seconde moitié du XI siècle.

I. Les royaumes bourguignons dans le contexte de la mutation de l'an mil

A. Mutation de l'an mil et révolution féodale : les modèles globaux à l'épreuve de l'environnement Rhône-alpin[93]

Dans le cadre des débats sur la révolution féodale et la mutation de l'an mil, certains historiens ont défendu l'idée d'une spécificité régionale de la féodalité au sud de la Loire, plus précisément en Auvergne, en Provence ou en Catalogne[94]. Ces historiens justifient cet état de fait par l'absence et/ou la faillite de l'autorité royale[95], entraînant des liens de fidélités très lâches[96]. Cet environnement particulier aurait eu pour conséquence une mutation globale des structures d'encadrement en l'espace d'une cinquantaine d'années (970/980-1020/1030).

Ces analyses s'appuyaient sur les travaux de Georges Duby, dont on reconnaît le principal écueil aujourd'hui, et non des moindres : la non prise en compte de l'Eglise et de l'imbrication

---

[93] Sur les critiques du modèle féodo-vassalique, voir notamment Susan Reynolds, *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford, Univers. Pr., 1994. Pour avoir un aperçu des débats sur la question en France, voir notamment les deux numéros de la revue *Médiévales* publiés à une dizaine d'années d'intervalle : *Médiévales*, n°21, *L'an Mil. Rythmes et acteurs d'une croissance*, 1991 et Monique Gourin et Barbara H. Rosenwein, dir., *Médiévales*, n °37, *L'an mil en 2000*, 1999 ; Christian Laurenson-Rosaz, « Le débat sur la mutation féodale », dans *Scienza et Politica*, 26, 2002, Bologne, p. 3-24 ; Florian Mazel, « Pouvoir aristocratique et Église aux Xe -XIe siècles. Retour sur la « révolution féodale » dans l'œuvre de Georges Duby », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n °1, 2008, mis en ligne le 28 janvier 2008. URL http://cem.revues.org/4173

[94] André Castaldo, *L'Eglise d'Agde (Xe-XIIIe siècles)*, Paris, 1970 ; Pierre Bonnassie, *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle : croissance et mutations d'une société*, Toulouse, 1976 ; Jean-Pierre Poly, *La Provence et la société féodale (879-1166), contribution à l'étude des structures dites féodales dans le midi*, Paris, 1976 ; Christian Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne et ses marges (Velay, Gévaudan) du VIIIe au XIe siècle : la fin du monde antique ?*, Le Puy-en-Velay, Les cahiers de la Haute-Loire, 1987.

[95] Martin Aurell, « Le comte, l'aristocratie et les villes en Provence (972-1018) », dans Xavier Barrat I Altet, dir., *La catalogne et la France méridionale autour de l'an mil*, Barcelone, 1991, p. 150-159.

[96] Gérard Giordarengo, *Le droit féodal dans les pays de droit écrit*, ouvrage cité, p. 79.

étroite dans le contexte carolingien entre *res publica* et *Ecclesia*[97]. En outre, l'historien du Mâconnais a sur-interprété les violences envers l'Eglise évoquées dans les sources monastiques. Or, les nouvelles analyses anthropologiques de l'historiographie américaine ont apporté un éclairage nouveau sur le phénomène de résolution des conflits[98]. En outre, l'étude des vocabulaires - apparition des termes *miles*, *violentia*, des mauvaises coutumes - montrent clairement aujourd'hui l'émergence d'une nouvelle idéologie ecclésiastique qui entend redéfinir les normes et rapports sociaux.

D. Barthélemy a balayé cette idée de particularisme régional, la qualifiant de leurre[99]. Pour le dire vite, D. Barthélemy et d'autres à sa suite plaident pour un retour à Marc Bloch, c'est-à-dire pour l'idée des deux âges de la féodalité, se caractérisant par la lente mise en place, entre IXe et XIIe – D. Barthélémy parle d'ajustements successifs - des structures seigneuriales[100]. L'ancien élève de Georges Duby soulève notamment le problème de l'illusion documentaire - pensons aux exaltations de Raoul Glaber - et le passage radical du public au privé opéré entre monde carolingien et monde seigneurial.

Le paroxysme de la lutte se déroula au début des années 1990, après la réédition de *La mutation féodale* de Jean-Pierre Poly et Eric Bournazel en 1991, ainsi que la parution de l'ouvrage de Guy Bois sur *La mutation de l'an mil* en 1989, très contesté méthodologiquement[101].

---

[97] Florian Mazel, « Pouvoir aristocratique et Eglise aux X-XIe siècles », article cité : Duby est imprégné par une conceptualisation binaire local/central, civil/religieux, laïc/ecclésiastique, public/privé. En outre, il y a, chez lui comme chez bien d'autres historiens français, une idéalisation de l'ordre carolingien centralisé. La crise de cet ordre carolingien ne pouvait déboucher que sur une mutation globale avec des conséquences foncières, sociales et idéologiques, dont la formation de la chevalerie et de la seigneurie, les liens féodo-vassaliques et liens de dépendances.

[98] Patrick Geary, « Vivre en conflit dans une France sans état : typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200) », dans *Annales E.S.C.* (1985), p. 1107-1133 ; *idem*, « L'humiliation des saints », dans *Annales E.S.C.*, 34 (1979), p. 27-42 ; Frédéric Cheyette, « *Some reflections on violence, reconciliation and the 'feudal revolution'* », dans Piotr Gorecki et Warren Brown, *Conflict in Medieval Europe*, Burlington, 2003, p. 243-264 ; Stephen White, « Repenser la violence : de 2000 à 1000 », *Médiévales*, n°37, 1999, p. 99-113. Ainsi, la violence fait partie intégrante de la société : Marc Bloch, *La société féodale*, Paris, 1949, p. 567-568. Il n'y a pas de violence incontrôlée, mais des usages tactiques, chez les seigneurs comme chez les clercs - il y a une culture guerrière partagée par les moines selon Stephen White, « Repenser la violence », article cité, p. 111-112. Selon Barbara Rosenwein, « les moines en conflit puisaient dans le 'vaste arsenal' de tactiques agressives, incluant malédictions, négociations, compromis, appels aux pouvoirs politique et surnaturel, recherche de médiateurs, cérémonies rituels », dans « *Monks and their enemies : a comparative approach* », *Speculum*, 66, 1991, p. 764-796.

[99] Christian Lauranson-Rosaz, « Le débat sur la « mutation féodale » : état de la question », article cité, p. 13.

[100] Dominique Barthélemy, *La société dans le comté de Vendôme, de l'an mil au XIVe siècle*, Paris, 1993 ; *idem*, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, ouvrage cité ; *idem*, « La mutation féodale a-t-elle eu lieu (note critique) », *Annales ESC*, mai-juin 1992, vol 47 n°3, p. 767-777 ; voir aussi Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale*, ouvrage cité, p. 16 et ss.

[101] Jean-Pierre Poly et Eric Bournazel, *La mutation féodale (Xe-XIIe siècles)*, Paris, 2004 ; Guy Bois, *La mutation de l'an mil : Lournand, village mâconnais de l'Antiquité au féodalisme*, Paris, 1989 ; sur les critiques de l'ouvrage, voir *Médiévales*, n°21, *L'an Mil*, revue citée. Pour être exhaustif, nous nous devons d'évoquer une troisième chapelle dans ce débat, en sus de l'opposition entre tenants de Marc Bloch et thuriféraires de Georges Duby : les hyper-romanistes qui, à l'instar de Christian Lauranson-Rosaz ou Elisabeth Magnou-Nortier, penchent pour une histoire immobile des structures depuis l'époque romaine jusqu'au Moyen Âge central.

Aujourd'hui l'historiographie tend à reconnaître l'existence de féodalités, donc une pluralité de systèmes et de structures variant en fonction des espaces, des chronologies, des acteurs (présence d'une autorité royale, prépondérance du monachisme, poids des sièges épiscopaux). Les tenants du féodalisme et du mutationnisme ont dilué leurs concepts dans une chronologie renouvelée et surtout plus large tout en intégrant à leurs travaux les concepts d'enchâtellement et d'*incastellamento*, sans doute pour mieux légitimer et appuyer leurs propos[102].

En outre, le moment grégorien représente une nouvelle étape clé dans l'explication du processus de seigneurialisation de la société médiévale[103]. Véritable rupture, annoncée par les mouvements réformateurs monastiques et par les mouvements de paix de Dieu (989-1033) et de trêve de Dieu (1033/1040 jusqu'à la fin du XIe siècle), comme le montre la paix de Vienne par l'archevêque Burchard, inspirée de la paix du Puy de 994. Etant un instrument de la politique des grands, ces phénomènes amènent à relativiser toute idée de mutation féodale brutale et radicale.

Enfin, de nombreuses critiques reconnaissent aujourd'hui que le terme de « féodalité » est ambigu et insatisfaisant. Pour le dire avec Florian Mazel, les études actuelles tendent à ré-estimer le rôle déterminant joué par l'Eglise, à mener une analyse plus fine des sources écrites et de leurs conditions de production. Enfin, si le terme « féodalité » persiste en raison de son caractère de compromis, l'usage du pluriel - les féodalités - permet de souligner la grande diversité des situations régionales et locales[104]. Justement, le royaume de Bourgogne offre l'exemple d'une entité politique qui, géographiquement comme chronologiquement, présente des particularismes d'autant plus

---

[102] Paradoxalement, ces divers éléments étaient déjà avancés avant même l'amorce des débats sur l'an mil et le féodalisme : voir les contributions de l'ouvrage *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches*, Paris, 1980, en particulier Pierre Toubert, « Discours inaugural. Les féodalités méditerranéennes : un problème d'histoire comparée », p. 1-14 ; Pierre Bonnassie, « Du Rhône à la Galice : genèse et modalités du régime féodal », p. 17-55 - selon lui, le vrai changement en Catalogne survient à partir de 1020, s'installe entre 1020 et 1060, enfin se cristallise après 1060 - et enfin Jean-Pierre Poly, « Régime domanial et rapport de production 'féodalistes' dans le midi de la France (VIIIe-Xe siècles) », p. 57-84.

[103] Michel Lauwers et Florian Mazel, « Le 'premier âge féodal', l'Eglise et l'historiographie française », dans Dominique Iogna-Prat, Michel Lauwers, Florian Mazel et Isabelle Rosé, dir., *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2013, p. 11-18.

[104] Florian Mazel, *Féodalités (888-1180)*, ouvrage cité, p. 11-13.

importants que longtemps l'historiographie l'a négligée[105].

B. Une historiographie encore jeune

La monarchie bourguignonne n'a, pendant longtemps, guère suscité d'intérêt chez les historiens. Comme le rappelle Laurent Ripart, les premiers travaux effectués à la fin du XIXe et au début du XXe s'inscrivaient dans le contexte de la revanche sur l'Allemagne, dans le cadre d'une histoire nationale et nationaliste, que l'on qualifie aujourd'hui de positiviste[106]. Il s'agissait de partir en quête des limites historiques entre France et Germanie[107]. Il existait bien une histoire régionale française[108], mais elle pesait peu face à l'histoire nationale patriotique de l'époque[109].

Par la suite, le royaume de Bourgogne tombe dans l'oubli de l'historiographie, à l'exception de quelques mentions chez Bernard Bligny et Jean-Pierre Poly[110]. Deux éléments vont donner aux études sur cette monarchie post-carolingienne une véritable impulsion. D'une part l'édition des

---

[105] La Bourgogne représente un paradoxe apparent. En effet, le premier âge féodal correspond à la période de la royauté en Bourgogne, ce qui semble infirmer l'idée d'une mutation de l'an mil dans la région. Néanmoins, les deux royautés prennent corps dans des principautés - le *ducatus* de Vienne pour les Bosonides, le *ducatus* de Transjurane pour les Rodolphiens. En outre, on réévalue actuellement la place et l'influence de la monarchie bourguignonne. L'émergence des principautés et des élites aristocratiques s'amorce donc à la mort de Conrad (993) et s'accélère à la mort du dernier souverain rodolphien (Rodolphe III en 1032). Voir Laurent Ripart, « Vivre au premier âge féodal dans des terres de tradition royale. L'exemple des pays de la Bourgogne rhodanienne et lémanique », dans Dominique Iogna-Prat, Michel Lauwers, Florian Mazel et Isabelle Rosé, dir., *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, ouvrage cité, p. 229-248.

[106] Pour un aperçu détaillé de la bibliographie et l'historiographie sur le royaume de Bourgogne, voir les travaux de Laurent Ripart, notamment : « Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, n°13 (2009), p. 411-415 ; « Le royaume rodolphien de Bourgogne (fin IXe-début XIe siècle) », dans Michel Margue, Alain Dierkens et Henri Petiau, ed., *De la mer du Nord à la Méditerranée. Francia media. Une région au cœur de l'Europe (c. 840-c. 1050)*, Luxembourg, 2011, p. 429-452.

[107] Paul Fournier, *Le Royaume d'Arles et de Vienne (1138-1378). Etude sur la formation territoriale de la France de l'Est et du Sud-Est*, Paris, 1891 ; René Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens (843-923)*, Paris, 1898 ; Louis Jacob, *Le royaume de Bourgogne sous les empereurs franconiens (1038-1135). Essai sur la domination impériale dans l'est et le sud-est de la France aux XIe et XIIe siècles*, Paris, 1906 ; René Poupardin, *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933 ?)*, Paris, 1901 ; *idem*, *Le royaume de Bourgogne (888-1038)*, Paris, 1907.

[108] Maurice Chaume, *Les origines du duché de Bourgogne*, Dijon, 1925.

[109] Laurent Ripart, « Saint Maurice et la tradition régalienne bourguignonne, 443-1032 », dans Pierrette Paravy, dir., *Des Burgondes au royaume de Bourgogne. Ve-Xe siècle. Journées d'étude des 26-27 octobre 2001*, Grenoble, 2002, p. 211-250.

[110] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne*, ouvrage cité ; Jean-Pierre Poly, *La Provence et la société féodale*, ouvrage cité.

diplômes Rodolphiens par Theodor Schieffer en 1977[111]. D'autre part, les recherches menées par l'école de Turin, derrière Giuseppe Sergi puis Guido Castelnuovo[112].

Ces derniers travaux ont ouvert la voie à des thèses françaises et suisses qui, dans les années 1990 et 2000, ont renouvelé nos connaissances sur cette entité politique transnationale[113].

La réticence des historiens à se pencher sur le royaume de Bourgogne, outre la prégnance du cadre national dans les études historiques[114], s'explique par l'état de la documentation. En effet, il n'existe que peu de sources narratives en raison de la faiblesse du monachisme bénédictin, et les sources extérieures sont largement hostiles aux derniers souverains bourguignons pour mieux légitimer les prétentions impériales[115].

Enfin, le poids du courant mutationniste et des études sur la féodalité et les pouvoirs seigneuriaux en France a pu jouer un rôle dans l'éclipse du royaume de Bourgogne au profit de l'étude des principautés, en particulier la Savoie et le Dauphiné[116].

Notons que les royaumes bourguignons qui émergent entre 888 et 1056 sont certes nouveaux sur le plan politique, mais traditionnels sur le plan institutionnel[117]. Ils s'inscrivent dans le cadre des

---

[111] Theodor Schieffer, ed., *Die Urkunden der Burgundischen Rudolfinger. Regum Burgundie e stirpe rudolfina diplomata et acta*, Munich, 1977.

[112] Giuseppe Sergi, « *Genesi di un regno effimero : la Borgogna di Rodolfo I* », *Bolletino storico-bibliografico subalpino*, 87 (1989), p. 5-44 ; *idem*, « *Istituzioni politiche e società nel regno di Borgogna* », dans *Il Secolo di ferro : mito e realtà del secolo X (19-25 aprile 1990), XXXVIII settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spolète, 1991, I, p. 205-236 ; *idem*, *I confini del potere. Marche e signorie fra due regni medievale*, Turin, 1995 ; Guido Castelnuovo, *Seigneurs et lignages du pays de Vaud. Du royaume de Bourgogne à l'arrivée des Savoie*, Lausanne, 1994 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 11) ; *idem*, « Les élites des royaumes de Bourgogne (milieu IXe-milieu Xe siècle) », dans Régine Le Jan, dir., *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IXe aux environs de 920)*, Lille, 1998 (Centre d'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 17), p. 383-408.

[113] Guido Castelnuovo, « Avant-propos », dans Christian Guilleré, Jean-Michel Poisson, Laurent Ripart, Cyrille Ducourthial, ed., *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, Chambéry, 2008, p. 7-14 ; Laurent Ripart, *Les fondements idéologiques du pouvoir des princes de la Maison de Savoie (fin X^e^-milieu XIIIe siècle)*, Université de Nice, décembre 1999, 3 vol. (sous la direction d'Henri Bresc) ; Jean-Daniel Morerod, *Genèse d'une principauté épiscopale. La politique des évêques de Lausanne (IXe-XIVe siècle)*, Lausanne, 2000 (Bibliothèque historique vaudoise, 116) ; François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens (855-1056) : rois, pouvoirs et élites autour du Léman*, Lausanne, 2008. Voir aussi certains ouvrages collectifs : Pierrette Paravy, dir., *Des Burgondes au royaume de Bourgogne (Ve-Xe siècle)*, Grenoble, 2002 ; Michel Gaillard, Michel Margue et Henri Petiau, dir., *De la mer du Nord à la Méditerranée. Francia media. Une région au cœur de l'Europe (c. 840-c. 1050)*, Luxembourg, 2011.

[114] L'ouvrage de synthèse de Sylvain Gouguenheim sur la réforme grégorienne n'aborde à aucun moment la région de l'ancien royaume de Bourgogne. Seuls Hugues de Die et Guy de Vienne sont évoqués : le premier en tant que légat de la Gaule, le second en tant que futur Calixte II : Sylvain Gouguenheim, *La réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, Paris, 2010.

[115] Laurent Ripart, « Le royaume rodolphien de Bourgogne », article cité, p. 433. Parmi les sources germaniques, citons Reginon de Prum, les Annales de Fulda, Alpert de Metz ou encore Thietmar de Mersebourg. Toutes soulignent l'incapacité et parfois l'illégitimité des rois à gouverner. Thietmar de Mersebourg par exemple déplore qu'il n'y ait plus de roi, voir Laurent Ripart : « Besançon 1016. Genèse de la *damnatio memoriae* du roi Rodolphe III de Bourgogne » dans Agostino Paravicini Bagliani, dir., *La mémoire du temps au Moyen Âge*, Florence, 2005, p. 17-36.

[116] Bernard Demotz, ed., *Les principautés dans l'occident médiéval. A l'origine des régions*, Turnhout, 2007.

[117] François Demotz, « La Transjurane de l'an Mil : la transition post-carolingienne », dans *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, ouvrage cité, p. 27-59, ici p. 29.

institutions carolingiennes. Historiquement et géographiquement ils récupèrent - par souci de légitimité[118] - les traditions burgondes et en partie l'héritage de la politique pippinide, quand le patrice Abbo avait obtenu de Charles Martel une grande partie du sud-est[119].

C. Les Bourgogne transjurane et cisjurane, des Bosonides aux Rodolphiens[120]

Le premier personnage à régner sur le territoire correspondant à ce qui allait devenir le royaume de Bourgogne est Boson, dans la seconde moitié du IXe siècle[121]. Boson était un des grands de l'entourage de Charles le Chauve[122]. En 869 il obtient l'abbatiat de Saint-Maurice d'Agaune. En 876 il épouse Ermengarde, la fille de l'empereur Louis II. A la tête de nombreux domaines comtaux en Viennois, Lyonnais, Provence, Mâconnais, il profite de la mort de Louis II le Bègue en 879, deux ans après la mort de son père Charles le Chauve, pour se faire élire par les grands de la vallée du Rhône au concile de Mantaille, le 15 octobre[123].

Cet acte provoque l'union des souverains carolingiens contre « l'usurpateur »[124]. Vienne, sa capitale, tombe en 882. Par contre son fils, carolingien de sang par sa mère, n'est pas inquiété et est même couronné en 890 à Valence, avec la bénédiction d'Arnulf, le successeur de Charles le Gros,

---

[118] Laurent Ripart, « Saint Maurice et la tradition régalienne bourguignonne », article cité, p. 214

[119] Geneviève Bührer-Thierry, Charles Mériaux, *La France avant la France (481-888)*, Paris, 2010, p. 475.

[120] Pour un aperçu bibliographique assez exhaustif du royaume de Bourgogne au Xe, voir Guido Castelnuovo, « Les élites du royaume de Bourgogne », article cité, p. 383-408.

[121] La région connaît de fortes velléités monarchiques (Charles de Provence en 855, Boson en 879, Rodolphe en 888, Louis l'Aveugle en 890), ce qui explique par la suite la place centrale occupée par la monarchie dans l'organisation sociale et politique. Laurent Ripart, « Vivre au premier âge féodal dans des terres de tradition royale », article cité, p. 229-248.

[122] Voir Régine Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 205, 316-317 et 455 ; Constance Brittain Bouchard, « *The Bosonids or Rising to Power in the Late Carolingian Age* », dans *French Historical Studies*, 15, 1988, p. 407-431 ; Franz Staab, « Jugement moral et propagande : Boson de Vienne vu par les élites du royaume de l'Est », dans Régine Le Jan, dir., *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IXe aux environs de 920)*, Villeneuve d'Asq, 1998, p. 365-382 ; Laurent Grimaldi, *Le Viennois, du monde carolingien au début des temps féodaux, fin du IXe-XIe siècle : évolution institutionnelle et sociale*, thèse de doctorat de l'Université Clermont I sous la direction de Christian Lauranson-Rosaz, 2002, p. 45-64 et 67-76.

[123] Laurent Ripart, « Le royaume de Bourgogne de 888 au début du XIIe siècle », dans Geneviève Bührer-Thierry, *Pouvoir Eglise et société. France, Bourgogne et Germanie (888-XIIe siècle)*, Paris, 2008, p. 72-98.

[124] A partir de là se développe une vision noire de Boson, en particulier par les sources germaniques comme les Annales de Fulda et Réginon de Prüm. Voir François Bougard, « En marge du divorce de Lothaire II, Boson de Vienne : le cocu qui fut fait roi ? », dans *Francia* 27-1, 2000, p. 33-51.

trois ans après la mort de son père, lequel est enterré dans sa cité de Vienne. Louis, qui règne alors sur la Bourgogne dite Cisjurane - soit la basse Bourgogne centrée sur Vienne et composée de la Provence, du Viennois et du Lyonnais - entreprend la conquête de l'Italie mais il est capturé par Guy de Spolète qui le fait aveugler et le renvoie à Vienne. Le jeune souverain y gagne le surnom de Louis l'aveugle et délègue l'exercice du pouvoir à son cousin Hugues d'Arles.

Peu avant le couronnement de Louis, en 888, s'opère une nouvelle rupture avec la formation du royaume de Bourgogne transjurane. Rodolphe, descendant des Welfs et fils de Conrad II de Bourgogne, se fait couronner à Saint-Maurice d'Agaune - véritable symbole et centre de la légitimité royale - et réussit là où Boson avait échoué[125]. Rodolphe Ier meurt en 912, son fils Rodolphe II lui succède (912-937).

En 928, à la mort de Louis l'Aveugle, Hugues d'Arles (devenu marquis de Provence et roi d'Italie) et Rodolphe II de Bourgogne Transjurane - la haute Bourgogne - tentent d'en prendre la succession au détriment du comte de Vienne Charles Constantin, fils de Louis l'Aveugle et soutenu par Raoul de Francie. Vers 935, Rodolphe II obtient la Provence et Vienne : les deux Bourgogne se trouvent unifiées[126]. Mais il n'a guère le temps de profiter de la couronne : il meurt deux ans plus tard, en 937.

---

[125] François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens*, ouvrage cité, p. 78 et ss. Rodolphe bénéficie de la situation politique, après la déposition de Charles le Gros en novembre 887 puis son décès le 13 janvier 888. Son règne apparaît comme une continuation monarchique dans le cadre d'un pouvoir vacant : François Demotz, *L'an 888. Le royaume de Bourgogne. Une puissance européenne au bord du Léman*, Lausanne, 2012, p. 22. Son couronnement n'est pas un signe de rébellion. C'est l'affirmation d'un prince de sang après la mort de Charles le Gros : Laurent Ripart, « Le royaume rodolphien de Bourgogne (fin IXe-début XIe siècle) », article cité, p. 436-437. La crise carolingienne ouverte en 888 est une crise longue et dynastique, qui remet en cause le principe de l'accès réservé au trône à la famille carolingienne : Stuart Airlie, « Les élites en 888 et après, ou comment pense-t-on la crise carolingienne ? », dans François Bougard, Laurent Feller, Régine Le Jan, ed., *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellement*, Turnhout, 2006, p. 425-437.

[126] François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens*, ouvrage cité, p. 203 et ss. Voir aussi Constance Brittain Bouchard : « *Burgundy and Provence, 879-1032* », dans Timoty Reuter, ed., *The New Cambridge Medieval History, t. III : c. 900- c. 1024*, 1999, p. 328-345.

Avec l'avènement de Conrad le Pacifique en 937, fils de Rodolphe II de Bourgogne transjurane, la province de Vienne se trouve à nouveau sous l'autorité d'un seul souverain[127]. Mais Conrad est jeune et est emmené par Otton Ier de Germanie à sa cour où il y est élevé[128]. A son retour, en 942, il s'éloigne de Vienne au profit de la Transjurane, mais les évêques de Vienne, Grenoble et Valence relaient son autorité à l'ouest des Alpes[129]. En Provence et en Bourgogne Cisjurane, il doit lutter contre les prétentions de Charles Constantin et Hugues d'Arles. Il doit attendre la mort de ce dernier en 948 pour être reconnu au sud de Valence. A la mort d'Otton Ier, en 973, Conrad s'émancipe de la tutelle germanique. Lorsqu'il décède en 993, son fils Rodolphe III lui succède. Ce dernier délaisse définitivement la vallée du Rhône pour Agaune et Lausanne. Présenté comme un roi faible par les sources narratives germaniques (Hermann de Reichenau, Thietmar de Mersebourg[130]), il semble pris entre l'ambition des grands et la pression des souverains germaniques[131]. Pour faire face à la révolte des grands en 995, il reçoit le soutien calculé d'Otton III[132]. En 1016 à Strasbourg et en 1018 à Mayence, Rodolphe III prête fidélité à l'empereur Henri II sur ses terres. Il s'engage à remettre sa couronne et son sceptre au souverain germanique[133]. En 1027, il prête serment à Conrad II et son testament prévoit alors que la couronne ira aux Saliens.

---

[127] Longtemps, les historiens ont eu du mal à s'accorder sur une datation précise, la fourchette se situant entre 933 et 942. La date de 933, soumise par René Poupardin, (*Le royaume de Provence*, ouvrage cité) a été remise en question par Etienne Fournial (« La souveraineté du lyonnais au Xe siècle », dans *Le Moyen Âge*, 62, 1956, p. 413-452) puis par Carlrichard Brühl (*Naissance de deux peuples. Français et Allemands (IXe-XIe siècle)*, Paris, 1995). Voir Laurent Ripart, « Du royaume aux principautés (Savoie-Dauphiné, Xe-XIe siècles) », dans Christian Guilleré, Jean-Michel Poisson, Laurent Ripart, Cyrille Ducourthial, ed., *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, ouvrage cité, p. 247-276, note 10 p. 250 ; François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens*, ouvrage cité, p. 220-224 ; Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis. Recherches sur la province ecclésiastique de Vienne et ses évêques au haut Moyen Âge (IVe-XIe siècles)*, thèse dactylographiée soutenue à l'université Lyon 3, 2011, p. 108 (cette thèse a fait l'objet d'une édition : *Evêques entre Bourgogne et Provence. La province ecclésiastique de Vienne au haut Moyen Âge*, Rennes, 2013).

[128] Il s'agit d'un nouvel épisode de la tutelle germanique, existante dès les premières années comme le montre le voyage de Rodolphe Ier à Ratisbonne en 888 pour conclure une *amicitia* avec le souverain germanique : Laurent Ripart, « Saint Maurice et la tradition régalienne bourguignonne », article cité, p. 225. Autre manifestation de l'influence ottonienne puis salienne : l'allégeance de Rodolphe II à Henri Ier au plaid de Worms - Laurent Ripart parle d'une monarchie « phagocytée » par l'empire ottonien (« Du royaume aux principautés », article cité, p. 252-253) ; l'implantation du culte de saint Maurice en Germanie par Otton Ier en fondant Magdebourg le 21 septembre 937, le jour de la saint Maurice - les reliques sont par la suite déplacées à Magdebourg, ce qui fait dire à l'annaliste de Saint Gall que le roi - de Bourgogne - n'est plus qu'un *regulus*.

[129] C'est à cette date que le rodolphien Conrad entre véritablement en possession de l'héritage des Bosonides. Cette union durera jusqu'en 1056, à la mort du dernier roi de Bourgogne : Laurent Ripart, « Vivre au premier âge féodal dans des terres de tradition royale », article cité.

[130] Reprenant l'image de roitelet (*regulus*) véhiculé dès le IXe siècle par Réginon de Prüm suite aux évènements de 888, alors qu'on observe une relative stabilité géographique et politique sous les Rodolphiens : Guido Castelnuovo, « Les élites du royaume de Bourgogne », article cité, p. 383-408.

[131] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 109 et ss.

[132] François Demotz, *L'an 888. Le royaume de Bourgogne. Une puissance européenne au bord du Léman*, ouvrage cité.

[133] Laurent Ripart, « Saint Maurice et la tradition régalienne bourguignonne », article cité, p. 232

Son règne est marqué par une forte instabilité politique, ainsi qu'une désagrégation progressive de l'autorité royale[134].

A sa mort en 1032, une crise de succession s'ouvre. L'empereur germanique revendique son héritage mais son autorité est théorique et lointaine[135]. En outre, il doit faire face à une coalition des nobles qui soutiennent les revendications d'Eudes II de Blois. Si Eudes est battu, l'empereur n'a aucun contrôle au sud de Lyon. Certes, Conrad est couronné en 1033, puis son fils Henri III en 1038. Mais à la mort de ce dernier en 1056, Henri IV n'est pas couronné roi de Bourgogne et le pouvoir se trouve davantage fractionné[136].

D. L'organisation politique du royaume de Bourgogne sous les derniers Rodolphiens : rôle des évêques et montée des grands

Les souverains Rodolphiens vont largement s'appuyer sur l'épiscopat, permettant aux évêques d'occuper une place de plus en plus centrale parmi les élites du royaume. Dans le même temps, le *pagus* carolingien est progressivement remplacé par le diocèse[137].

La présence de nombreux évêques au concile d'Anse en 993-994 montre l'entente entre la royauté et les prélats de la province ecclésiastique de Vienne (présence de Thibaut de Vienne, Amizo de Tarentaise, Humbert de Grenoble, Guigues de Valence, Anselme d'Aoste, Evard de Maurienne)[138]. En outre, les évêques exercent souvent un contrôle étroit des établissements religieux, lesquels sont passés sous leur contrôle suite aux troubles et invasions des siècles précédents[139]. Les prélats, en premier lieu des archevêques de Vienne et de Lyon, sont les premiers interlocuteurs du souverain quand ils ne sont pas directement les inspirateurs de sa politique[140].

---

[134] Pierre-Yves Laffont, *Châteaux du vivarais. Pouvoirs et peuplement en France méridionale du haut Moyen Âge au XIIIe siècle*, Rennes, 2009, p. 117.

[135] On ne trouve trace d'aucun diplôme en faveur des églises de Genève, Grenoble ou Valence sous Conrad II (1032-1038) ou Henri III (1038-1056) : Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 112.

[136] François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens*, ouvrage cité.

[137] Florian Mazel, dir., *L'espace du diocèse*, ouvrage cité ; Pierre-Yves Laffont, *Châteaux du vivarais. Pouvoirs et peuplement en France méridionale*, ouvrage cité, p. 119.

[138] François Demotz, *L'an 888. Le royaume de Bourgogne. Une puissance européenne au bord du Léman*, ouvrage cité.

[139] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité ; sur Lyon, voir les travaux de Michel Rubellin, notamment *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon, 2003.

[140] Laurent Ripart, « Du royaume aux principautés », article cité, p. 257.

A Grenoble, certains évêques entretiennent de bonnes relations avec le pouvoir : l'évêque Isarn voit son élection approuvée par le roi Conrad vers 949, tandis que Rodolphe III en 1009 puis Ermengarde en 1057 cèdent des biens aux évêques Guigonides[141].

Les sièges épiscopaux sont les premiers à bénéficier de l'effondrement de la monarchie à la fin du Xe et au début du XIe siècle, alors qu'ils avaient déjà capté une grande partie des prérogatives et des biens de la monarchie bourguignonne[142]. En effet, Rodolphe III avait remis les *comitatus* aux évêques en Tarentaise en 996, à Sion en 999, à Lausanne en 1011, à l'archevêque Bourchard de Vienne en 1023[143]. Ce dernier se serait alors appuyé sur les deux puissances laïques montantes de la région, Humbert aux Blanches Mains et Guigues d'Albon, leur déléguant une partie de l'exercice du pouvoir et contribuant à leur essor politique[144].

Ainsi, la situation change définitivement dans les années 1020, au profit de l'aristocratie locale. Les nouveaux comtes et les seigneurs qui briguent la fonction comtale comprennent qu'ils ne tireront le plein bénéfice du *comitatus* qu'en s'emparant de l'*episcopatus*[145].

Les invasions du Xe siècle - présence sarrasine jusqu'à la prise de la Garde Freinet en 972, auparavant raids hongrois en 924, peut-être aussi en 935[146] - ainsi que les mouvements de paix et de trêve de Dieu favorisent le recours à une défense régionale et constituent donc un moteur à

---

[141] François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens*, ouvrage cité, p. 225 ; Laurent Ripart, « Du royaume aux principautés », article cité, p. 247-276. Sur l'élection d'Isarn, voir Noël Didier, « Étude sur le patrimoine de l'église cathédrale de Grenoble du Xe au milieu du XIIe siècle », dans *Annales de l'Université de Grenoble*, vol. 13 (1936), p. 5-87. En 1009, l'évêque se voit confier la moitié du château de Moras et le fisc du territoire attenant. Voir *CG*, *Chartes supplémentaires* (n°4). Voir les *MGH* 66 (vers 949), 93, 142, 158 (pour 1057).

[142] Laurent Ripart, « Le royaume de Bourgogne de 888 au début du XIIe siècle », article cité, p. 89.

[143] Pierre-Yves Laffont, *Châteaux du vivarais*, ouvrage cité, p. 117.

[144] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 111 ; Laurent Grimaldi, *Le Viennois du monde carolingien au début des temps féodaux*, ouvrage cité, p. 347-349 ; Laurent Ripart, « Le serment de paix viennois (vers 1030?). Contribution à l'étude du manuscrit A9 de la bibliothèque de la bourgeoisie de Berne », dans Bernard Andenmatten, Catherine Chène, Martine Ostorero et Eva Pibiri, *Mémoires de cours. Etudes offertes à Agostino Paravicini Bagliani par ses collègues et élèves de l'Université de Lausanne*, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 48, 2008, p. 29-43.

[145] Pierre Ganivet, « Représentation, répartition et évolution des pouvoirs à Lyon autour de l'an mil », dans *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, ouvrage cité, p. 131-151.

[146] Lucien Musset, *Les invasions. Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VIIe-XIe siècles)*, Paris, 1965 ; François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens*, ouvrage cité, p. 228-230 ; voir aussi les travaux de Yann Codou.

l'ascension sociale des *milites*[147]. On assiste alors à un « surgissement des grands »[148] à la fin du Xe siècle dans un contexte de crise politique carolingienne et de recomposition des élites[149].

Actuellement, les analyses sur la dimension territoriale du pouvoir et des rapports de domination ont permis de saisir plus finement les conditions d'émergence de cette élite ainsi que les formes d'exercice du pouvoir et les recompositions sociales à l'œuvre[150].

La tutelle germanique sur les Rodolphiens contraint ces derniers à chercher la reconnaissance des élites aristocratiques locales. Cela contribue à l'ancrage local de ces élites, alors que la règle était davantage à la mobilité du fait du caractère non héréditaire de l'attribution des charges et des honneurs[151]. En effet, nous avons vu que jusqu'à la fin du Xe siècle environ, le souverain pouvait compter sur une forme de Reichskirche[152]. Les modifications des structures carolingiennes engendrent une territorialisation et une hiérarchisation accrue des aristocraties, favorisant l'émergence des lignages[153]. Rodolphe III garde la main en Transjurane mais pas en Viennois, où les prélats voient poindre l'appétit des seigneurs laïcs.

De nombreux facteurs - dont nous n'évoquons ici que les grandes lignes - ont favorisé la réussite des nouveaux lignages. La pression ottonienne avait, nous l'avons vu, contribué à l'affaiblissement de la figure royale, mais sa présence n'était que lointaine, permettant la

---

[147] L'évêque Humbert de Grenoble participe au concile d'Anse en avril 995, lequel contribue à diffuser en vallée du Rhône le mouvement de paix de Dieu. Voir *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, formé par Auguste Bernard, complété, révisé et publié par Alexandre Bruel, 6 vol., Paris, 1876-1903, n°2255, p. 384-388 ; *Les principautés dans l'Occident médiéval*, ouvrage cité, p. 277.

[148] Laurent Ripart, « Du royaume aux principautés », article cité, p. 249.

[149] Sur la crise carolingienne et son impact sur la composition de l'élite, voir Stuart Airlie, « Les élites en 888 et après », article cité, p. 425-437.

[150] Voir les synthèses récentes : Philippe Depreux, François Bougard, Régine Le Jan, éditeurs, *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle)*, Turnhout, 2007 ; sur l'ensemble de la période médiévale, voir Régine Le Jan, éditeur, *Construction de l'espace au Moyen-Âge : pratiques et représentations*, XXXVIIe congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006), Paris, 2007 ; Benoît Cursente, Mireille Mousnier, dir., *Les territoires du médiéviste*, Rennes, 2005. Ces travaux s'inscrivent dans le prolongement des tentatives de conceptualisation menées sur les structures d'encadrement et les formes d'organisation sociale : Pierre Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle*, Rome, 1973 ; Michel Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005 ; Robert Fossier, *Enfance de l'Europe (Xe-XIIe siècle. Aspects économiques et sociaux, I. L'homme et son espace ; II. Structures et problèmes*, Paris, 1982.

[151] Stuart Airlie, « *Security and insecturity of identity and status in the carolingian elite* », dans François Bougard, Hans-Werner Goetz, Régine Le Jan, ed., *Théorie et pratiques des élites au haut Moyen Âge*, Turnhout, 2011, p. 221-240. Cette situation favorisait la modestie des pouvoirs laïcs, ces derniers étant entravés par la puissance royale, laquelle s'appuyait sur les pouvoirs épiscopaux. Voir Laurent Ripart, « Le royaume de Bourgogne de 888 au début du XIIe siècle », article cité, p. 84-85.

[152] Laurent Ripart, « Le royaume rodolphien de Bourgogne », article cité, p. 429-452 ; Pierre-Yves Laffont, « Sur les marges occidentales du royaume de Bourgogne : le Vivarais (IXe-XIe) », dans *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, ouvrage cité, p. 153-174 ; François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens*, ouvrage cité, p. 497 et ss.

[153] Guido Castelnuovo, « Les élites du royaume de Bourgogne », article cité, p. 398-400.

concentration foncière, l'enracinement, l'apparition des lignages et la mise en place de stratégies familiales[154]. A la même époque, tours et châteaux se multiplient et deviennent progressivement des pôles structurants, des lieux de domination sur les terres comme sur les hommes[155]. En attribuant ces lieux de pouvoirs à leurs proches, les seigneurs mettent en place un réseau peu à peu hiérarchisé de *milites*, ce qui contribue à la seigneurialisation des élites dans un cadre rétréci - à l'échelle régionale voire locale - et au processus de châtelainisation[156]. Le corollaire est l'apparition d'un nouveau vocabulaire pour décrire ces nouvelles réalités sociales - *fedum*, *dominus*, *senior* - tandis que de nouvelles circonscriptions d'ordre militaire, le mandement, apparaissent dans le cadre de la dislocation du *pagus* carolingien[157]. Ces nouveaux grands deviennent *de facto* les protecteurs des monastères, permettant le développement d'une *memoria* dynastique et donc la constitution d'une identité lignagère. En outre, ils associent leur parentèle à ce contrôle des établissements religieux, accentuant ainsi l'imbrication des pouvoirs laïcs et ecclésiastiques[158]. C'est ainsi que l'évêque Humbert de Grenoble, en 1012, concède l'établissement de Saint-Laurent à l'abbaye de Saint-Chaffre avec l'accord de sa mère et de ses neveux[159]. Enfin, ils s'approprient les *honores* et bénéfices, et revendiquent une autorité judiciaire par l'emploi d'une titulature qui relève de la puissance publique carolingienne, se posant ainsi en successeur légitime de l'ordre ancien[160]. Si le

---

[154] François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens*, ouvrage cité, p. 261 et ss. Pour preuve, à la mort de Rodolphe III, la domination des empereurs s'avère fragile, malgré la création d'une chancellerie par Henri III en 1041, confiée à Hugues de Salins, et le fait que le mariage de l'empereur en 1043 se soit déroulé à Besançon. L'initiative fait long feu puisque à sa mort, on ne désigne pas de successeur, signe de la faible portée de cette fonction qui avait rencontré l'hostilité de l'aristocratie bourguignonne : Laurent Ripart, « Le royaume de Bourgogne de 888 au début du XIIe siècle », article cité, p. 90 et ss ; Bernard de Vrégille, *Hugues de Salins, archevêque de Besançon, 1031-1066*, Besançon, 1981.

[155] Pierre-Yves Laffont, *Châteaux du vivarais*, ouvrage cité, p. 125 et ss ; *Les principautés dans l'occident médiéval*, ouvrage cité, p. 145-206 ; Marie-Pierre Estienne, « Prémices de l'enchâtellement en Baronnies préalpines : châteaux, terroirs, paroisses (milieu Xe-XIe s) », dans *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, ouvrage cité, p. 111-130.

[156] François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens*, ouvrage cité, p. 359 ; Florian Mazel, « La Provence entre deux horizons (843-1032). Réflexion sur un processus de régionalisation », dans *De la mer du Nord à la Méditerranée : Francia Media*, ouvrage cité, p. 453-485 ; *idem*, « Du modèle comtal à la 'châtelainisation'. Les vicomtes provençaux aux Xe-XIIIe siècle », dans Hélène Debax, *Vicomtes et vicomtés dans l'Occident médiéval*, Toulouse, 2008, p. 251-264, p. 260 ; Guido Castelnuovo, « Les élites des royaumes de Bourgogne (milieu IXe-milieu Xe siècle) », article cité, p. 383-408.

[157] Laurent Grimaldi, « La justice comme élément révélateur de la crise de l'an mil en Viennois », dans *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, ouvrage cité, p. 61-91 ; Gaston Letonnelier, « Essai sur les origines des châtelains et des mandements en Dauphiné », article cité.

[158] Florian Mazel, « Les comtes, les grands et l'Eglise en Provence autour de l'an mil », dans *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, ouvrage cité, p. 175-206, ici p. 177.

[159] Laurent Ripart, « Du royaume aux principautés », article cité, p. 247-276.

[160] Pierre Ganivet, « Représentation, répartition et évolution des pouvoirs à Lyon autour de l'an mil », article cité, p. 131-151 ; *Les principautés dans l'Occident médiéval*, ouvrage cité, p. 97 et ss. Pour mieux donner le sentiment d'une continuité et donc d'une légitimité à l'exercice familial du pouvoir, on observe des évolutions des pratiques anthroponymiques avec une réduction du nombre de nom masculin, ce dernier étant rattaché à un honneur : Florian Mazel, *Féodalités*, ouvrage cité, p. 49.

titre de comte est bien souvent la priorité des plus ambitieux de ces grands, l'enchevêtrement entre autorité comtale et épiscopale dont nous avons parlé, conséquence de la politique des derniers Rodolphiens, entraîne nécessairement, une fois le titre comtal acquis, un contrôle étroit de la fonction épiscopale[161]. Les Guigonides se révèlent être un cas paradigmatique - avec les Humbertiens - des évolutions du temps.

II. Grenoble et l'ascension des Guigues d'Albon

A. La cité de Grenoble à la fin de l'antiquité et aux premiers siècles du Moyen Âge

On ignore presque tout de l'histoire de Grenoble avant l'an mil, en raison de la pauvreté des sources, en particulier des sources écrites[162]. Les travaux menés par les archéologues, notamment Renée Colardelle, ont certes permis d'en apprendre davantage sur l'histoire matérielle de la ville [163], mais l'histoire des premiers siècles demeure lacunaire et ne peut être retracée qu'à grands traits[164].

---

[161] Les évêques ayant bien souvent la maîtrise des prérogatives comtales, ils étaient en possession des pouvoirs attenants - péage, marché, fortification, châteaux fiscaux, frappe monétaire - devenant de ce fait une cible pour l'appétit des grands. Florian Mazel, *Féodalités*, ouvrage cité, p. 44 ; Christian Frachette, « Evêques et comtes en Valentinois au Xe siècle (879-1029) : concours et concurrence pour le pouvoir », dans Noël Coudet et Olivier Guyotjannin, *La ville au Moyen Âge*, Paris, 1998, p. 487-500. De telles situations étaient potentiellement conflictuelles. A Grenoble, cela débouche à terme sur un partage de Grenoble entre Hugues de Châteauneuf et le comte Guigues. A Forcalquier, on observe un déplacement du pouvoir qui débouche sur la concathédralité au cours du XIe siècle. Voir les travaux de Mariacristina Varano, en particulier « Institution épiscopale et autorité comtale dans le diocèse de Sisteron : le déplacement du pouvoir à Forcalquier et l'établissement de la concathédralité au XIe siècle », dans *Rives méditerranéennes*, 28, 2007, http://rives.revues.org/1143.

[162] Noëlle Deflou-Leca, « La place des communautés régulières dans l'espace urbain. Le cas de Grenoble (XIe-XVe siècle », dans Cécile Caby, dir., *Espaces monastiques et espaces urbain de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Rome, 2012, http://mefrm.revues.org/319 ; Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 90-91.

[163] Ces travaux concernent surtout le groupe épiscopal et le site de Saint-Laurent sur la rive droite. Renée Colardelle, *Saint-Laurent de Grenoble. De la nécropole gallo-romaine au monument historique*, thèse de doctorat, 1999 ; *idem*, *Saint-Laurent de Grenoble. De la crypte au musée archéologique*, Grenoble, 2013 ; *idem*, « Saint-Laurent et les cimetières de Grenoble du IVe au XVIIIe siècle », dans *Actes du colloque d'Orléans, Vie et mort du cimetière chrétien*, 1994, Paris, 1996, p. 111-124 ; *idem*, « Saint-Laurent et le groupe épiscopal de Grenoble : deux complexes religieux, deux manières », *Actes du colloque « Autour de l'église », Genève, 5-6 septembre 1997. Patrimoine et architecture. Archéologie médiévale dans l'arc alpin*, cahier n°6-7, mars 1999, p. 18-26 ; *idem*, *La ville et la mort. Saint-Laurent de Grenoble*, ouvrage cité. Citons aussi les travaux d'Alain de Montjoye : *Grenoble, Document d'évaluation du patrimoine archéologique des villes de France*, Tours, 1990 ; *idem*, « Grenoble », dans Bernard Gauthiez, Elisebeth Zadora-Rio, Henri Galinié (éd.), *Village et ville au Moyen Âge : les dynamiques morphologiques*, 2. vol., Tours, 2003, I, p. 187-193 et II, p. 139-149.

[164] Voir Auguste Prudhomme, *Histoire de Grenoble*, Grenoble, 1888 ; Vital Chomel, dir., *Histoire de Grenoble*, ouvrage cité ; Bernard Bligny, dir., *Grenoble*, ouvrage cité ; René Favier, ed., *Grenoble, histoire d'une ville*, Paris, 2010.

La cité de Grenoble apparaît pour la première fois dans un texte latin sous le nom de *Cularo*, en 43 avant J.C. Localisé sur un site de confluence entre le Drac et l'Isère, ce simple vicus des Allobroges est élevé au rang de cité vers 380 sur ordre de Gratien (367-383). Le premier évêque, Domnin, est attesté en 381[165]. A partir de la fin du IIIe siècle, et surtout à la fin du IVe, la cité, qui prend le nom de *Gratianopolis*, se métamorphose avec la mise en place de grands chantiers de construction : des tours semi-circulaires ainsi qu'une enceinte de près de 1100 mètres de long sortent de terre, sur un site d'environ 9 hectares. Les remparts sont dédicacés entre 285 et 293 par Dioclétien et Maximien, tandis que la fin du IVe siècle, sous l'effet de la promotion au rang de cité épiscopale, voit le développement de l'urbanisme religieux, notamment l'érection d'un baptistère[166].

Dès l'époque romaine, un pont est construit sur l'Isère pour communiquer avec la rive droite : c'est en effet par-là que la vallée communique avec la Savoie, en raison des zones marécageuses et inondables sur la rive gauche[167]. Le groupe épiscopal primitif est érigé contre l'enceinte, près de la porte viennoise[168]. Dans le même temps, la rive droite voit le développement d'une « banlieue sacrée », de Saint Ferréol[169] à Saint Antoine[170]. L'établissement le plus prestigieux est alors la nécropole de Saint-Laurent.

La cité contrôle la vallée du Grésivaudan et les massifs environnant de l'Oisans, Belledonne, la Chartreuse, ainsi qu'une partie du Vercors et des Bauges. La limite nord-est du territoire de la cité est la combe de Savoie, jusqu'au lac du Bourget, et plus à l'est la ligne de partage des eaux entre Grésivaudan-Oisans d'une part et Maurienne-Briançonnais d'autre part. Au sud, il s'agit du cours de la Bonne et du Drac. A l'ouest, l'Isère constitue une frontière « symbolique et pratique »[171].

---

[165] Mais la première mention importante d'un évêque de Grenoble est la participation du prélat de la cité au concile d'Orléans en 538.

[166] François Baucheron, dir., *Autour du groupe épiscopal de Grenoble : deux millénaires d'histoire*, Lyon, 1988 ; Alain de Montjoie et François Baucheron, « Le groupe cathédral de Grenoble (Isère) : essai sur ses origines », dans *Antiquité tardive*, 4, 1996, p. 95-100.

[167] Renée Colardelle-Lestrat « Grenoble en royaume burgonde », dans Pierrette Paravy, dir., *Des Burgondes au royaume de Bourgogne (Ve-Xe siècle)*, Grenoble, 2002, p. 129-146, ici p. 129. Comme le souligne Noëlle Deflou Leca, le lit de l'Isère peut varier de 5 kilomètres en raison d'une situation hydrographique particulière : « La place des communautés régulières dans l'espace urbain », article cité, note 7.

[168] Renée Colardelle, Paul Albert Février, « Grenoble », dans Nancy Gauthier, Jean Charles Picard, dir., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIIIe siècle*, III, Paris, 1986, p. 49-54. Sur la constitution du groupe épiscopal de Grenoble : voir François Baucheron, dir., *Autour du groupe épiscopal*, ouvrage cité, p. 119.

[169] Commune de La Tronche.

[170] Renée Colardelle-Lestrat « Grenoble en royaume burgonde », article cité, p. 132

[171] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 60.

Au Ve siècle, la province de Vienne est occupée par les Burgondes et ces derniers laissent une garnison dans la cité[172]. Le haut Moyen Âge est une période d'instabilité à Grenoble et plus généralement dans la province de Vienne, néanmoins on observe une cohabitation entre catholiques et ariens[173]. En raison d'un vide documentaire, on ne trouve aucune trace d'un évêque entre 726 et 840. Auparavant, Abbon, patrice de Provence, s'est vu confier par Charles Martel la gestion de tout le quart sud-est de la Gaule, comme nous l'apprend le fameux testament de 739[174]. En outre, la région aurait connu les raids des Arabes mais il s'agirait en partie d'un mythe historiographique destiné à couvrir les exactions des fidèles de Charles[175].

Le partage de l'empire de Charlemagne accroit davantage l'instabilité de la région. La province de Vienne est affaiblie et divisée politiquement et la cité de Grenoble apparaît isolée au cœur de massifs peu occupés[176]. Pour autant, la période de la monarchie bourguignonne n'est pas, contrairement à ce que l'on observe en Germanie, propice à l'appropriation dynastique des sièges épiscopaux par les élites laïques[177]. Le roi Conrad (945-993) brise les stratégies familiales locales et contrôle les nominations épiscopales, à l'instar de l'élection d'Isarn à Grenoble vers 949[178]. L'épiscopat de ce dernier marque un tournant dans l'histoire de la cité et du diocèse - bien que son action ait pu être exagérée, ne serait-ce qu'en bénéficiant d'un effet de source du fait d'Hugues de Châteauneuf lui-même. Isarn reconstruit et met en valeur le temporel grenoblois en s'appuyant sur les élites locales, mais il s'agit d'une politique de gestion et d'administration, non de chantiers architecturaux[179]. En effet, l'archéologie a depuis peu remis en question le mythe des grands chantiers qui auraient été lancés à cette époque[180].

---

[172] Justin Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (443-534)*, Lausanne, 1997, p. 224-240.

[173] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité.

[174] Sur le testament d'Abbon, voir Patrick Geary, *Aristocracy in Provence. The Rhône Basin at the Dawn of the Carolingian Age*, Stuttgart, *Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, *band* 31, Stuttgart, 1985.

[175] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 93.

[176] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 95. Vienne subit la concurrence d'Arles et perd le diocèse de Maurienne. Quant à Genève, elle est politiquement dans le giron de la Lotharingie.

[177] Geneviève Bührer-Thierry, « Episcopat et royauté dans le monde carolingien », dans Wojciech Falkowski et Yves Sassier, ed., Le monde carolingien : *Bilan, perspectives, champs de recherches*, Turhnout, 2010, p. 143-155.

[178] *CG, chartes supplémentaires* (n°4-5) ; Jean-Pierre Poly, *La Provence*, ouvrage cité, p. 62-63.

[179] L'idée selon laquelle Isarn était - à l'instar d'Hugues de Grenoble - un évêque bâtisseur a été depuis remise en question par l'archéologie. Cette réputation de bâtisseur est une construction idéologique destinée à mettre en avant le rôle de réformateur de l'évêque bénéficiaire de cette réputation. Dans le cas d'Isarn, comme dans celui d'Hugues de Grenoble, il s'agit de marquer la différence entre d'un côté une période précédente nécessairement sombre et caractérisée par des dégradations et une situation politique et matérielle critique, et de l'autre l'avènement d'une nouvelle ère de changement, où le prélat a le souci de son peuple et de reconstruire la puissance de sa cité.

[180] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 176-178.

L'équilibre politique demeure précaire et la mort du roi Conrad marque un tournant dans l'histoire du royaume de Bourgogne, ce qui, au passage, vient conforter les tenants des théories mutationnistes. Deux familles vont savoir profiter des opportunités nées du déclin des Rodolphiens, puis de l'absence d'une autorité forte avec le transfert de la couronne au roi de Germanie à partir de 1032, soit à la mort de Rodolphe III : les Humbertiens et les Guigonides. Pourtant, seuls les premiers ont fait l'objet de travaux approfondis, alors que la documentation est tout aussi importante concernant les futurs fondateurs du Dauphiné[181].

B. La trajectoire des Guigues : épiscopat et fonction comtale entre Rhône et Grésivaudan au XIe siècle[182]

1. La tour d'Albon et le titre comtal

Les premières traces des Guigues se situent à la fin du Xe siècle, aux alentours de Vienne et Grenoble[183]. Il semble qu'ils étaient parents des Clérieux - une autre famille de seigneurs du sud de la capitale bosonide[184]. Ils dominent le mandement d'Albon, lequel comprend le site de Mantaille[185]. Là se dresse la tour d'Albon, construite en bois puis renforcée de pierre au XIIe : érigée pendant la période de l'inflation castrale, elle surplombe la vallée du Rhône[186]. Durant la

---

[181] Voir notamment les travaux de Laurent Ripart, en particulier sa thèse de doctorat : *Les fondements idéologiques du pouvoir des princes de la Maison de Savoie*, ouvrage cité ; mais aussi Bernard Demotz, *Le comté de Savoie du XIe au XVe siècle. Pouvoir, château et état au Moyen Âge*, Genève, 2000 ; Réjane Brondy, Bernard Demotz, Jean-Pierre Leguay, dir., *La Savoie de l'an mil à la réforme. XIe-début XVIe siècle*, Rennes, 1985.

[182] Cette partie reprend, en la résumant, l'article « Réseau et lieux de pouvoir entre Rhône et Alpes de la fin du royaume de Bourgogne au début de la réforme grégorienne : la trajectoire des Guigues d'Albon », *Florilegium,* vol. 29 (2012), p. 201-227.

[183] En 996, le premier Guigues connu fait un don que souscrit son fils Humbert, évêque de Grenoble et successeur d'Isarn : *CSAB*, n°37* p. 248-249. Un acte de Cluny quelques années plus tard confirme l'étendue de l'influence de la famille : *RCC*, n°2307, p. 430-431. On y retrouve le même Humbert, son frère Guigues, un certain Humbert évêque de Valence, fils de Guigues et donc neveu de l'évêque de Grenoble. Les Guigues semblent donc fortement implantés dans le sud viennois et les pré-Alpes.

[184] Les deux branches descendaient d'un certain Rostaing et sont apparentées à l'archevêque de Vienne Léger. Voir Pierre-Yves Laffont, *Châteaux du vivarais*, ouvrage cité, p. 104 ; Laurent Grimaldi, *Le Viennois du monde carolingien au début des temps féodaux*, ouvrage cité, p. 170, 333, 393 ; Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 533.

[185] Là même où Boson fut élu roi au concile de 879 : un moyen pour les Guigues de capter une partie de la légitimité royale et de la symbolique attachée à ce lieu.

[186] Jean-Michel Poisson, « De la *villa* au *castrum* : l'habitat rural dans la châtellenie dauphinoise d'Albon de la fin de l'antiquité au XIIe siècle », dans Laurent Feller, Perrine Mane, Françoise Piponnier, ed., *Le village médiéval et son environnement. Etudes offertes à Jean-Marie Pesez*, Paris, 1998, p. 571-586 ; Michelle Colardelle et Chantal Mazard, « Les mottes castrales et l'évolution des pouvoirs », article cité.

première moitié du XIe siècle, les Albon consolident leur position dans la vallée du Rhône avant de s'emparer du titre comtal[187].

La première mention d'un titre comtal se trouve dans les années 1030, sans précision géographique[188]. Ce n'est qu'en 1079 que les Guigues se parent du titre de comte d'Albon, tandis que le troisième membre de la lignée prend le surnom de Guigues le comte[189]. Les Guigues font usage aussi du terme de *Princeps* dès les années 1050, mais c'est bien le titre comtal qui est le plus employé, car il fait écho à la puissance publique carolingienne et confère une légitimité à leur autorité[190].

2. Le contrôle des sièges épiscopaux

De là, les Albon vont mettre la main sur les sièges épiscopaux du sud de la province de Vienne - Valence et Grenoble, à l'instar de ce que font les comtes de Savoie à l'époque plus à l'est[191]. Il semble que ce soit l'aîné de la famille qui soit nommé évêque - et quasiment toujours dénommé Humbert quand le comte est systématiquement un Guigues - montrant ainsi la prééminence et l'importance de la fonction épiscopale dans les stratégies familiales mais aussi la

---

[187] Selon Georges Manteyer, les Guigues sont les principaux bénéficiaires - avec Humbert Blanche Main - du partage d'une partie du viennois par l'archevêque de Vienne Bourchard en 1029-1030, lequel le tenait de la reine Hermengarde, épouse du roi Rodolphe III, depuis 1023. Georges de Manteyer, *Les origines du Dauphiné de Viennois. La première race des comtes d'Albon, 843-1228*, Gap, 1925. Cette théorie séduisante est aujourd'hui remise en cause, notamment car nous ne possédons aucune source claire sur cet épisode.

[188] *CG*, n°A33. Sur l'absence de précision géographique, voir Michel Colardelle et Chantal Mazard, « Les mottes castrales et l'évolution des pouvoirs », article cité, p. 75 ; voir aussi les travaux d'Hélène Debax, notamment *Vicomtes et Vicomtés dans l'Occident médiéval*, Toulouse, 2008, ou encore l'ouvrage de Didier Panfili, *Aristocraties méridionales. Toulousain et Quercy (XIe-XIIe siècles)*, Rennes, 2010.
La mention de 1016 est aujourd'hui contestée car ce serait une souscription tardive. Voir André Perret, « La concession des droits comtaux et régaliens aux églises dans les domaines de la Maison de Savoie », *Bulletin Philologique et Historique*, année 1964, Paris, 1965, p. 45-73, référence p. 63-66 ; Gérard Giordanengo, *Le droit féodal dans les pays de droit écrit*, ouvrage cité, p. 20-22 ; Bruno Galland, *Deux archevêchés entre la France et l'Empire. Les archevêques de Lyon et les archevêques de Vienne du milieu du XIIe siècle au milieu du XIVe siècle*, Rome, 1994, p. 19-21 ; Laurent Ripart, « Du royaume aux principautés », article cité, p. 267.

[189] Chantal Mazard, « À l'origine d'une principauté médiévale : le Dauphiné, Xe-XIe siècle. Le temps des châteaux et des seigneurs », dans *Dauphiné, France. De la principauté indépendante à la province (XIIe-XVIIIe siècles)*, Vital Chomel, dir., Grenoble, 1999, p. 7-35, ici p. 14. La mention « comte d'Albon » reste utilisée même après l'implantation des comtes à Grenoble, ce qui confirme le rôle clé de la tour d'Albon dans l'ascension de la famille.

[190] *RD* n°1899 ; le terme se retrouve aussi vers 1100, dans un acte du cartulaire de Grenoble : *CG*, n°B10. Quant au titre de Dauphin, il apparaît pour la première fois en 1110 dans un acte du cartulaire de Domène : Charles de Monteynard, éditeur, *Cartulare moansterii beatorum Petri et Pauli de Domina, Cluniacensis ordinis, Gratianopolitanae dioecensis*, Lyon, 1859, n°13, p. 15-17. Certains évoquent « une privatisation des droits comtaux », mais le terme révèle une distinction abusive entre public et privé. Pierre-Yves Laffont, *Châteaux du vivarais*, ouvrage cité ; Laurent Grimaldi, *Le Viennois, du monde carolingien au début des temps féodaux*, ouvrage cité.

[191] Les comtes de Savoie vont d'abord patrimonialiser le siège de Belley, puis contrôler ceux de Maurienne, Tarentaise et exercer une forte influence sur Lausonne, Sion et Aoste. Cyrille Ducourthial, « Géographie du pouvoir en Savoie au tournant de l'an mil », dans *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, ouvrage cité, p. 207-245, p. 230.

dimension programmatique du nom[192]. C'est à Grenoble que les Guigues vont s'implanter durablement. Dès 990, Humbert - oncle de Guigues le Vieux - succède à Isarn. Lui succède Mallen entre 1025 et 1037, un cousin de Guigues le Vieux. La mainmise des Guigues ne s'interrompt pas avec Artaud (1037-1058), frère de la femme de Guigues le Gras - lui-même successeur de Guigues le Vieux. Enfin, un autre Humbert, frère de Guigues le Gras, prend sa succession entre 1058 et 1070. La suite est moins à l'avantage des Guigues : un certain Pons Claude est évêque après Humbert sans que l'on puisse le rattacher avec certitude à la famille comtale[193]. Pons est excommunié vers 1076, le siège de Grenoble reste vacant durant quatre ans avant que le légat Hugues de Die n'impose un de ses disciples, Hugues de Châteauneuf.

Malgré une stratégie similaire, les Guigues ne connurent pas un tel succès à Valence. On trouve bien un Guigues en 994 mais sans parvenir à établir un lien de parenté clair - en effet le nom est très répandu dans la région pendant toute la période. En revanche, l'évêque Humbert que l'on retrouve à la tête du diocèse en 996 est bien membre de la famille des comtes d'Albon[194]. Cependant, il est chassé dès l'année suivante avant de revenir trente ans plus tard (1027-1037) ; sans doute en 996 l'évêque était-il soit trop jeune soit insuffisamment légitime pour accéder à l'épiscopat. Bien plus tard, dans la première moitié du XIIe siècle, le frère de Guigues le Dauphin - un autre Humbert - est évêque du Puy puis archevêque de Vienne. Cette proximité avec les titulaires des sièges cathédraux se vérifie dans les actes : l'évêque Hugues de Die ainsi que l'archevêque d'Embrun sont présents lors de la dédicace de la chapelle de Cornillon - la future nécropole de la dynastie[195]. La figure de l'évêque et les liens étroits entre l'épiscopat et les Albon - à Grenoble ou ailleurs, sont donc un facteur essentiel de l'ascension de la lignée[196].

3. Alliances familiales et politique matrimoniale

Les comtes consolident leur assise politique et territoriale par une habile politique matrimoniale qui les voit nouer des alliances familiales au sein de l'élite régionale puis

---

[192] Florian Mazel observe le même phénomène à Marseille : *La noblesse et l'Église en Provence*, ouvrage cité, p. 66-84 ; *idem*, « La Provence entre deux horizons », *Francia Media*, article cité, p. 193.

[193] Bernard Bligny fait le rapprochement mais sans donner de source : *Guigues, VSH*, note 2 p. 38. Il est vrai que rien n'indique une rupture dans le contrôle du siège grenoblois par les Guigues.

[194] *RCC*, n°2307, p. 430-431.

[195] *CSAB*, n°123*, *appendix* 30*.

[196] Michel Colardelle, Chantal Mazard, « Premiers résultats des recherches sur les 'mottes' médiévales en Dauphiné et en Savoie », article cité, p. 85.

européenne[197]. Le père de Guigues le Vieux était marié à Gotolène de Clérieux, issue de l'aristocratie carolingienne, proche de l'archevêque Léger de Vienne, et dont le site castral se trouve mentionné dans le douaire d'Agnès[198]. Son petit-fils, Guigues le Gras, se marie à Pétronille de Royans, sœur d'Artaud, évêque de Grenoble, et apparentée aux comtes de Valentinois ; il se remarie ensuite avec Agnès de Barcelone, petite fille du comte Raymond-Bérenger de Toulouse. Mathilde, la femme de Guigues le comte, est qualifiée dans les actes de « *regina* »[199]. Enfin, Guigues le Dauphin se marie à Marguerite de Bourgogne, nièce du pape Calixte II et liée à Frédéric Barberousse et aux comtes palatins de Bourgogne. Quant aux femmes de la lignée, elles en servent aussi les desseins : Alix - sœur de Guigues le Gras - épouse le comte Amédée I de Savoie, Mahaud épouse Amédée III, une autre Alix - sœur de Guigues le Comte - est mariée à Aynard de Domène, un puissant seigneur de Grenoble dont le patrimoine compte l'important prieuré clunisien de Domène, quand d'autres sont mariées au comte de Die ou au comte de Forcalquier. Progressivement les mariages sont, on le voit, de plus en plus prestigieux et permettent de se positionner à différentes échelles : locale, régionale, européenne[200].

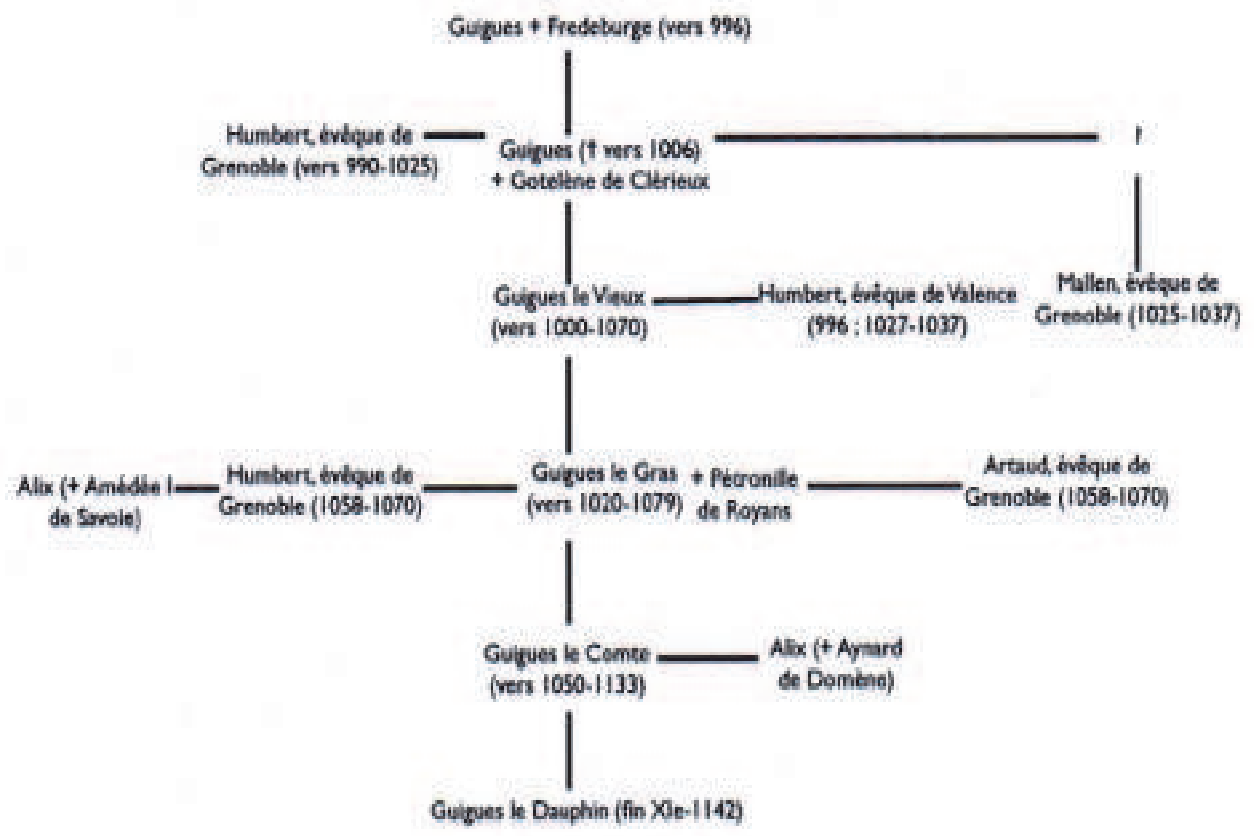
---

[197] Chantal Mazard, « À l'origine d'une principauté médiévale », article cité, p. 16.

[198] Joseph Roman, *Deux chartes dauphinoises inédites du XIe siècle*, Grenoble, 1886.

[199] Quelques exemples de la mention *regina* : *CD*, n°17, p. 19-22, n°19 p. 23-24, n°33 p. 37-38 ; Emmanuel Pilot de Thorey, *Cartulaire de l'abbaye bénédictine de Notre-Dame et Saint-Jean-Baptiste de Chalais, au diocèse de Grenoble*, Grenoble, 1879, n°13 p. 15. Certains historiens lui donnent des origines anglaise : Gérard Giordanengo, *Le droit féodal dans les pays de droit écrit*, ouvrage cité, p. 62. Pourtant, selon Rüdt von Collenberg, Mathilde serait en fait Maximilia, fille de Roger I de Sicile : Wipertus-Hugo Rudt von Collenberg, *Familles de l'orient latin, XIIe-XIVe*, Londres, 1983.

[200] Régine Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc*, ouvrage cité.



Généalogie des Guigues

4. L'expansion vers Briançon et le recentrement sur Grenoble

La consolidation locale de la position des Guigues est rapidement suivie d'une politique d'expansion territoriale vers l'est. Au milieu du XIe siècle, ils se positionnent à Briançon, Gap, Embrun et Oulx - où ils nouent des liens étroits avec le prieuré de Domène. La cité de Grenoble apparaît vite comme le cœur de cet ensemble vaste et composite, et revêt donc à ce titre une importance stratégique considérable pour faire le lien entre Rhône et Alpes. En outre, il existe déjà un comte de Valence - également bien implanté à Die - tandis que les comtes de Savoie contrôlent les diocèses de Belley, Maurienne, Aoste... Grenoble représente donc une cible idéale - la seule en vérité - et un lieu propice à l'extension de la puissance de la famille d'Albon. En outre, ces derniers étaient déjà implantés dans les environs de Grenoble puisqu'ils contrôlaient le château de Vizille et le site de Cornillon. Les actes confirment ce double phénomène de migration/progression vers l'est et de polarisation autour de Grenoble et la vallée du Grésivaudan. En 996 les Albon sont maîtres de Vizille et Roussillon, dans le sud Viennois[201]. En 1009 ils tiennent le château de Moras[202], celui de

[201] *RCC*, n°2307, p. 430-431.

[202] *CSAB*, n°38* p. 249.

Moirans en 1016[203], Champsaur en 1027[204], l'Oisans en 1035[205]. Dans ce dernier cas, on note que le site est particulièrement bien contrôlé par les Guigues, ce qui s'explique en grande partie par les enjeux économiques. En effet, l'Oisans abrite des mines d'argent qui jouent un rôle majeur par la suite dans la politique monétaire des Dauphins[206].

La décennie 1050 est décisive puisqu'elle les voit s'ancrer fortement dans le Grésivaudan et le Briançonnais avant la vallée d'Oulx dans les années 1070[207]. Il y a donc une poussée vers l'est en s'appuyant en partie sur les sièges épiscopaux et surtout sur le réseau des *castra* qui émerge et se développe durant le XIe siècle[208], *a fortiori* dès l'instant où la réforme grégorienne met à mal les dynasties épiscopales mises en place par les aristocraties laïques.

5. Réseau de *milites* et embryon d'administration

Pour tenir ces places, à défaut de pouvoir compter sur une véritable administration, les Guigues s'appuient sur un réseau de fidèles calqué bien souvent sur celui des sites fortifiés. Bien qu'étant eux-mêmes membres de l'élite châtelaine, les Guigues vont progressivement s'en distinguer et s'imposer à elle, se trouvant ainsi à la tête d'un ensemble de places fortes et d'hommes plus ou moins puissants : membres de l'élite châtelaine, troupes de *bellatores* et *milites*, officiers comtaux, *familia* élargie que l'on retrouve parmi les souscripteurs de certains actes et dont certaines mentions donnent des indices quant à leur rôle et leur responsabilité dans l'entourage des comtes. De même, la comparaison entre les noms de lieu et les noms de famille dans les actes permet de

---

[203] *CG*, n°A33.

[204] *RCC*, n°2798, p. 1-2.

[205] *CSC*, n°362, p. 122.

[206] Fernand Peloux, Marie-Christine Bailly-Maître, « Mines et pouvoirs dans l'Oisans médiéval (XI-XV). Une révision des sources écrites et archéologiques », dans *La pierre et l'écrit*, n°21, 2010, Grenoble, p. 17-39.

[207] *Ulciensis ecclesiae chartarium animadversionibus illustratum ab Antonio Rivautella*, Turin, 1753, n°4, p. 5 ; n°24, p. 29.

[208] Jean-Michel Poisson « De la *villa* au *castrum* », article cité, p. 582 ; pour une chronologie de l'apparition des *castra* en Dauphiné, voir Henri Falque-Vert, *Les paysans et la terre en Dauphiné*, ouvrage cité, p. 263-264, et Michel Colardelle et Chantal Mazard, « Les mottes castrales », article cité, p. 82-83 ; Michèle Bois, Marie-Pierre Feuillet, Pierre-Yves Laffont, Chantal Mazard, Jean-Michel Poisson, Élisabeth Sirot, « Approche des plus anciennes formes castrales dans le royaume de Bourgogne-Provence (X^e^-XIIe siècle) », dans *Château Gaillard. Études de castellologie médiévale, XVI*, Actes du colloque international tenu à Luxembourg, Caen, 1994, p. 57-68, p. 57. Le douaire d'Agnès , la seconde femme de Guigues le Gras énumère une dizaine de châteaux, ce qui nous permet de délimiter l'ancrage territorial des Guigues autant que de déduire l'importance que représentent ces places fortes pour la famille. Cette source confirme là aussi l'ancrage viennois, la migration alpestre et la polarisation grenobloise : cinq des châteaux sont dans le sud de Vienne (Albon, Clérieux, Moras, Serves, Vals - ou Laval), quatre situés près de Grenoble (Chevrières, Cornillon, Uriol, Varces) et le dernier est Briançon, là où Guigues le Gras s'éteint probablement. En outre, à l'exception de Guigues le Vieux qui se retire à Cluny vers 1070, tous ses descendants s'éteignent dans les hauts lieux de la famille : château de la Buissière pour Guigues le Dauphin en 1142, Vizille pour Guigues V son fils et dernier héritier mâle de la dynastie, en 1162. Voir Joseph Roman, *Deux chartes dauphinoises*, ouvrage cité.

procéder à des recoupements et ainsi de repérer les places et personnes clés du système politique et administratif des Guigues[209].

En sus de ce réseau castral, les comtes peuvent s'appuyer sur un embryon d'administration, repérable par les fonctions et charges qu'occupent certains hommes dans l'entourage des Guigues. En effet, les Guigues disposent de messagers (*missaticis*), de serviteurs et ministériaux (*minister comitis*/*ministralis*), de juges (*judices*), de châtelains (*castellano*), d'hommes d'armes et de conseillers (*hominibus*/*milites*/*legalium virorum*), d'un bouteiller (*botelarium*), d'individus chargés de la table (*dapiferi*), de collecteurs de dîmes et de seigneurs dont certains doivent remplir des tâches précises et stratégiques[210].

Tous ces individus sont rattachés aux principaux sites fortifiés de la région et composent tout à la fois un embryon de cour, une administration et une clientèle en l'absence d'un pouvoir fortement centralisé[211]. On voit donc se dessiner un réseau composé de châtelains et d'hommes rattachés par l'anthroponymie à des sites fortifiés. Cela permet de cerner l'étendue et la nature du pouvoir des Guigues, un pouvoir essentiellement de nature militaire. Ce patrimoine disparate n'est pas exclusivement composé de sites fortifiés et ces derniers vont souvent de pair avec un établissement religieux que les Guigues contrôlent d'assez près pour diversifier leurs lieux de pouvoir et ainsi les formes de leur domination.

---

[209] Parmi les souscripteurs, on remarque que nombreux sont ceux dont le nom les rattache à l'un des châteaux tenus par les Guigues ou à un site proche, comme Moras, Cornillon et Briançon - dont la présence dans le douaire de 1070 laisse à penser qu'ils sont fermement tenus par les Guigues - ou bien Vizille, Roussillon et Moirans - les premiers lieux d'implantation de la lignée hors du mandement d'Albon. D'autres lieux sont souvent évoqués dans les actes : Bocsozel, La Balme, Valbonnais, Sassenage, Domène, Morestel. Voir « La trajectoire des Guigues d'Albon », article cité, p. 212-218

[210] Bernard *Ruferius* est « arrière garde » du comte à Grenoble - *retroguardam suam de Gratioanopoli* : *CG*, n°B16.

[211] Chantal Mazard, « À l'origine d'une principauté médiévale », article cité, p. 16.

Les principaux lieux de pouvoir des comtes d'Albon

6. Le poids des établissements religieux

La région des Alpes et plus particulièrement le diocèse de Grenoble souffrent à l'aube du XIe siècle d'un déficit en ce qui concerne la présence d'établissements réguliers[212]. Aussi dans un premier temps les Guigues vont-ils se tourner vers les ordres majeurs de la région, symboles du

[212] Noëlle Deflou-Leca parle de « déséquilibre spatial des réguliers », voir « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 217.

monachisme bénédictin traditionnel, Saint-Chaffre et Cluny, avant de diversifier leur réseau spirituel avec le développement des chanoines réguliers - Oulx.

Saint-Chaffre et Cluny sont solidement implantés dans la vallée du Rhône et possèdent quelques patrimoines autour de Grenoble : le prieuré de Domène est dans l'obédience clunisienne et celui de Saint-Laurent a été confié par l'évêque de Grenoble à Saint-Chaffre. L'église de Vizille, rattachée au château du même nom fermement tenu par les Guigues, est donnée vers 1070 à Cluny[213]. Peu de temps après, c'est la chapelle de Moras - toujours un site castral des Albon - qui est confiée à l'ordre clunisien[214]. A la même période, Guigues le Vieux prend l'habit de Cluny quelques temps avant d'y mourir[215]. La donation de Vizille est confirmée vers 1100 par Guigues le comte, son père ayant entre temps repris possession du lieu[216]. On peut voir cela comme la conclusion d'un conflit né des pratiques prédatrices de l'élite châtelaine ; mais on peut plus vraisemblablement analyser cet acte comme une réitération du don et donc un moyen de réactiver la solidarité entre les moines et les Guigues, d'assurer à ces derniers les suffrages de la prière et ainsi de réactualiser et consolider leurs rapports[217]. Enfin, les Clunisiens se voient confier le site de Cornillon, nécropole comtale et à ce titre lieu essentiel de la *memoria* des Guigues. Avec Saint-Chaffre, les liens sont moins nombreux, mais ils sont plus précoces et au moins aussi solides. Dès les environs de 1036, les Guigues contribuent à la construction du monastère du Bourg-d'Oisans, dans une zone proche de Vizille[218], puis ils font le don d'une église à Eclassan au sud d'Albon[219]. Surtout, les Albon sont étroitement liés au prieuré de Saint-Laurent du Pont.

Quant au prieuré d'Oulx, il est situé dans la sphère d'influence de Briançon. À ce titre, les rapports sont nombreux et solides entre les Guigues et l'établissement dédié à saint Laurent. Vers 1056, Guigues le Vieux donne son assentiment à un don de l'archevêque d'Embrun[220]. Suivent cinq

---

[213] *RCC*, n°3652 p. 821-823.

[214] *Ibid.*, n°3542 p. 669-670.

[215] *RD*, n°2114 p. 364 et n°2127 p. 367.

[216] *RCC*, n°3764 p. 143-146.

[217] Sur les interactions entre l'Eglise et la noblesse, et en particulier sur la place du don, voir Barbara H. Rosenwein, *To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca, 1989, ; *id*., *Negociating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1999 ; Constance Brittain Bouchar, *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca, 1987.

[218] *CSC*, n°362, p. 122.

[219] *Ibid.*, n°352, p. 117. Sur l'empire chaffrien, voir Christian Lauranson-Rosaz, Bernard Sanial, « 'Mémoires chaffriennes', La « mémoire » des moines de l'abbaye de Saint-Chaffre au diocèse du Puy (des origines au XVIe siècle) », dans *Écrire son histoire, les communautés régulières face à leur passé. Actes du cinquième colloque international du C.E.R.C.O.R.*, 6-8 novembre 2002, Saint Étienne, 2005, p. 47-70, en particulier la carte p. 65.

[220] *Oulx (Rivautella)*, n°174 p. 151.

dons[221], la plupart entre 1058 et 1079, un arbitrage vers 1101[222] et deux confirmations des biens du prieuré, l'une du temps de Guigues le comte[223], l'autre par son fils le Dauphin[224], montrant ainsi l'influence sinon la mainmise qu'exerce la famille comtale sur Oulx.

En revanche, peu de traces de liens entre les Guigues et Saint-Ruf ou la Chartreuse. On peut avancer l'hypothèse que les premières chartreuses relevaient exclusivement du domaine de l'évêque et donc que dans un contexte grégorien cela limitait considérablement les possibilités de contrôler ou même de se rapprocher de ces fondations.

C. Conclusion sur la trajectoire des Albon : le rôle joué par l'intervention des réformateurs

Chaque établissement religieux étroitement lié aux Guigues est à proximité d'un site castral, montrant en quelque sorte la complémentarité du couple château/abbaye-prieuré dans la polarisation, le contrôle de l'espace et l'exercice du pouvoir[225]. Les Guigues d'Albon font reposer leur domination sur l'articulation et la combinaison de différents lieux de pouvoir. Châteaux, mottes, abbayes, prieurés, églises exercent une polarisation sur les structures sociales, permettant d'une part une concentration des pouvoirs - militaire, judiciaire, symbolique - et d'autre part un contrôle territorial et politique accru. Tout au long du XIe siècle, les Guigues étendent leur domination à partir d'Albon jusqu'à Briançon avant de se focaliser sur Grenoble, au moyen d'un réseau de châtelains et d'un tissu de lieux de pouvoir.

Pourtant leur position est loin d'être assurée. Ils sont fortement concurrencés par le comte de Savoie, ce dont profitent certains châtelains qui n'hésitent pas à se rapprocher alternativement des

---

[221] *Ibid.*, n°162 p. 140-141 ; n°181, p. 155 ; n°152, p. 135 ; n°226, p. 185-186 ; *Oulx (Collino)*, n°86, p. 89.

[222] *Oulx (Rivautella)*, n°175, p. 152.

[223] *Ibid.*, n°163, p. 144-145.

[224] *Ibid.*, n°227, p. 186-187.

[225] Maintenant qu'ont été répertoriés les fondations et patrimoines des Guigues il est possible de faire les rapprochements suivants : Cornillon et Chalais sont enserrés entre Sassenage en amont et Voreppe et Moirans en aval ; Vizille est à la fois un château et un prieuré ; Oulx est à proximité de Briançon ; le Saint Donat se trouve dans la zone d'influence d'Albon et des châteaux de Chevrières, Serves et Clérieux ; Avalon enfin est proche de La Buissière où Guigues le Dauphin trouve la mort en 1142. Voir *supra* la carte sur les principaux lieux de pouvoir des comtes d'Albon.

deux seigneurs au gré des rapports de force[226]. En outre, l'avènement en 1080 d'un nouvel évêque à Grenoble, acquis aux idées de la réforme grégorienne et non apparenté aux Guigues, va ébranler leur domination. La progression des Guigues et leur implantation sont donc une semi-réussite[227]. Ils ont su s'emparer des principaux symboles du pouvoir - titre comtal, châteaux, proximité avec l'épiscopat, réseau châtelain, frappe monétaire - pour poser les bases d'un territoire qu'ils maîtrisent et qui peu à peu se dote d'une identité propre : le Dauphiné.

Le développement politique et territorial des Guigues a ceci de particulier qu'il se fait dans un espace - les Préalpes - et à une période - entre la crise carolingienne et la réforme grégorienne - qui offrent d'importantes perspectives tout en limitant les possibilités de rendre ces dernières complètement stables et pérennes.

Dans ce contexte, l'intervention des réformateurs a un impact important sur la trajectoire des Albon, mais aussi sur la position de bon nombre de grandes familles seigneuriales. Cependant, l'apparition des idéaux réformateurs peut-être interprété de deux manières qui ne s'excluent pas : cela a marqué un coup d'arrêt dans la progression des grands, mais cela leur a aussi permis de consolider leur position, en négociant les patrimoines et biens acquis avec les nouveaux prélats.

Ainsi, cette émergence des grands ne dure qu'un temps, avant de se heurter aux velléités des prélats acquis à la réforme. En effet, le royaume de Bourgogne joue un rôle central dans la « crise grégorienne »[228], bien qu'il s'agisse moins d'un lieu d'affrontement entre le pape Grégoire VII et l'empereur Henri IV que d'un laboratoire de la réforme[229]. Hugues de Romans en est bien sûr le principal artisan. Nommé évêque de Die l'année même de l'avènement de Grégoire VII, il va tout mettre en œuvre pour mettre à bas l'imbrication des pouvoirs laïcs et ecclésiastiques, particulièrement forte dans le royaume de Bourgogne[230]. Aider par quelques hommes acquis à la

---

[226] C'est le cas des Clermont, des Aleman, des Bocsozel. Voir Gaston Letonnelier, « Essai sur les origines des châtelains et des mandements en Dauphiné », article cité, p. 22. Dès la naissance des deux principautés, guigonides et humbertiens se disputent le rôle de « portier des Alpes » : Bernard Demotz, dir., *Les principautés dans l'occident médiéval*, ouvrage cité, p. 52. Dans ce contexte, le contrôle des cols alpins et l'habile politique diplomatique des humbertiens vont donner l'ascendant aux comtes de Savoie.

[227] Bernard Bligny parle d'une principauté « inachevée » : « Le Dauphiné, quelques remarques », dans *Actes de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Bordeaux, 1973, p. 79-84, ici p. 80.

[228] Florian Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence*, ouvrage cité, p. 157.

[229] Absence d'une autorité royale, poids de l'épiscopat, zone intermédiaire entre Germanie, Italie et Francie à une période charnière entre monde carolingien et monde féodal et d'autres éléments encore expliquent l'intérêt des réformateurs pour l'ancien royaume de Bourgogne après avoir expérimenté leur programme dans le Latium. Pierre Bonnassie, « Du Rhône à la Galice : genèse et modalités du régime féodal », article cité, p. 361-388 ; René Locatelli, Gérard Moyse, Bernard de Vrégille, « La Franche-Comté entre le royaume et l'empire (fin IXe-XIIe siècle) », *Francia*, 15, 1987, p. 109-147.

[230] Laurent Ripart, « Le royaume de Bourgogne de 888 au début du XIIe siècle », article cité, p. 97.

réforme, il va bouleverser l'organisation de l'Eglise de Bourgogne : Burchard de Lausanne est excommunié par Alexandre II en 1073, Pons de Grenoble et Hermann de Vienne le sont par Grégoire VII, Aicard d'Arles et biens d'autres par Hugues de Die[231]. Ce dernier remplace méthodiquement les prélats excommuniés par de nouveaux titulaires acquis à la réforme tel le clerc Gibelin à Arles, Warmond à Vienne en 1077, Hugues de Châteauneuf à Grenoble en 1080[232]...

Néanmoins, l'historiographie récente amène à relativiser l'action radicale de ces hommes nouveaux. Ces derniers doivent composer avec les familles princières : ils affirment leur autorité sur les patrimoines de la cathédrale en échange de la reconnaissance des suprématies laïques, à l'occasion de la distinction entre droits du *comitatus* et droits de l'*episcopatus*, confondus pendant des décennies[233]. Ces derniers éléments nous amènent à questionner dorénavant le contexte de la réforme grégorienne.

III. « La réforme grégorienne » : un *moment* historique et historiographique

Réforme grégorienne, réformes des XI-XIIe siècles, crise, moment, révolution grégorienne... Les appellations varient, se multiplient, signe d'une volonté de questionner et de se réapproprier un objet resté longtemps le domaine de l'histoire de l'Eglise. Depuis quelques temps, l'historiographie française a entrepris, à l'aune des historiographies allemande et anglo-saxonne, de revoir la définition, l'approche et la chronologie du vaste processus qui bouleverse en profondeur la société médiévale entre le premier et le second âge féodal de Marc Bloch[234]. Longtemps, le concept a brassé son lot d'approximations, de postulats évidents et réflexions *a priori*, héritage de plusieurs décennies de recherches influencées - en France notamment - par une vision segmentée de l'histoire médiévale distinguant politique, économie et religion. Pour ne rien arranger, ce dernier thème était appréhendé à l'aune d'une tradition laïque républicaine représentant un carcan intellectuel quasi

---

[231] Pierre-Roger Gaussin, « Hugues de Die et l'épiscopat franco-bourguignon (1075-1085) », dans *Cahiers d'histoire*, vol 13 (1968), Lyon, p. 77-98.

[232] Louis Jacob, *Le royaume de Bourgogne sous les empereurs franconiens*, ouvrage cité, p. 84-85.

[233] Laurent Ripart, « Du royaume aux principautés », article cité, p. 272-273.

[234] Marc Bloch, *La société féodale*, ouvrage cité, p. 240 et ss. Comme le souligne Florian Mazel, la réforme grégorienne fait aujourd'hui l'objet d'une redéfinition chronologique mais aussi thématique : Florian Mazel, « Pour une redéfinition de la réforme « grégorienne ». Eléments d'introduction », dans *La réforme « grégorienne » dans le midi*, *milieu XIe-début XIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, n°48, Toulouse, 2013, p. 9-38.

indépassable[235]. En effet, le thème du religieux était une question sensible en France, eu égard aux traditions politiques, historiennes et aux pesanteurs qui les caractérisent.

La grande thèse de Pierre Toubert sur le Latium a fait sauter les premiers verrous[236]. Mais il a fallu attendre les années 1990 voire les années 2000 pour que de véritables travaux de synthèse paraissent sur le sujet[237]. C'est à ce moment que la réforme est apparue comme ce qu'elle est vraiment : un objet d'étude central pour l'histoire du Moyen Âge, à condition de l'appréhender de manière totale et globale[238]. Entre ces deux « évènements historiographiques », le concept de réforme grégorienne a connu de nombreux bouleversements avec la réappropriation des thèses de Gerd Tellenbach par une historiographie française longtemps dominée par le double modèle d'Augustin Fliche - sur la question de l'Eglise - et de Georges Duby sur les aspects économiques et sociaux, mais aussi politiques - autour de la mutation féodale. Ces reconsidérations ont également puisé leur force dans l'effort produit par la médiévistique de ne plus distinguer politique et religion - c'est là, l'une des pesanteurs évoquées - mais d'appréhender la société médiévale par le truchement des notions d'*ecclesia* et de *dominium*, vues respectivement comme l'ensemble de la communauté des croyants progressivement hiérarchisé et encadré par l'institution ecclésiale, et comme les formes de domination et d'exercice du pouvoir *par tous* - laïcs et clercs - et *partout* - l'ensemble de la Chrétienté comme l'échelle locale, à l'instar de la paroisse[239]. Des thèses récentes ont ainsi permis de reconsidérer à l'aune de ces apports la question de la réforme grégorienne comme un

---

[235] Voir les réflexions de Michel Lauwers sur la manière dont l'historiographie française a fait évoluer la manière de traiter le sujet de l'Eglise, en extirpant ce dernier de la stricte sphère religieuse : « L'Eglise dans l'Occident médiéval : histoire religieuse ou histoire de la société ? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Moyen Âge*, vol. 121,2 Rome, 2009, p. 267-290. Voir aussi du même, à quatre mains avec Florian Mazel : « Le 'premier âge féodal', l'Eglise et l'historiographie française », article cité. Aujourd'hui, la recherche est beaucoup plus consciente de la place de l'Eglise et de ses caractéristiques : une institution complexe, maîtresse des portes de l'au-delà, détentrice et régulatrice du système de croyance qui domine en Occident. Jean-Pierre Genet « Introduction générale », dans Bernard Vincent et Jean-Pierre Genet, dir., *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid, 1986, p. 5-8, ici p. 6.

[236] Pierre Toubert, *Les structures du Latium médiéval*, ouvrage cité.

[237] Plusieurs explications possibles à cela. D'un point de vue historiographique et disciplinaire, ces réflexions ont abouti après « l'essoufflement » en France des débats sur la mutation de l'an mil et la révolution féodale. D'une certaine manière, l'idée « d'illusion documentaire » ainsi que l'insatisfaction née de l'incapacité à expliquer les bouleversements du XIe siècle simplement à l'aune des débats mutationnistes ont conduit à explorer plus sérieusement la piste du champ religieux et ecclésial, mais en l'appréhendant cette fois de manière plus global. Sur la révélation documentaire, voir Dominique Barthélémy, *La société dans le comté de Vendôme*, ouvrage cité.
J'ose une autre explication : d'un point de vue épistémologique - on l'observe en sociologie et en philosophie notamment - mais aussi sociétale, la fin du XXe siècle - à partir des années 1980 - apparaît comme une période de retour du religieux. L'Eglise catholique par exemple est alors marquée par le pontificat de Jean-Paul II dans la continuité du concile de Vatican II. Nul doute que la discipline historique a été elle-même influencée par ces bouleversements et en a modifié sa propre approche des questions ecclésiales.

[238] Florian Mazel, en citant Marcel Mauss, parle de phénomène social total. Florian Mazel, « Pour une redéfinition de la réforme « grégorienne ». Eléments d'introduction », article cité, p. 19.

[239] Voir les réflexions menées notamment par Alain Guerreau dans *L'avenir d'un passé incertain*, ouvrage cité.

vaste mouvement de recomposition des hiérarchies et des relations, principalement entre clercs et laïcs, avec les nombreuses conséquences que cela put avoir sur la notion de sacré, sur l'espace, la légitimité à exercer ce *dominium*[240]… Nous aurons l'occasion d'en reparler, mais la thèse de Florian Mazel sur l'aristocratie et l'Eglise en Provence éclaire parfaitement la recomposition des relations entre élites laïque et ecclésiastique, tandis que celle de Jean-Hervé Foulon montre bien, à travers l'étude du voyage du pape Urbain II dans l'Ouest de la France en 1095, la diversité du personnel réformateur[241].

Dans la continuité de ces travaux, le personnage d'Hugues de Châteauneuf se révèle être une étude de cas particulièrement intéressante pour de nombreuses raisons. Il permet d'envisager la réforme dans sa dimension locale - l'historiographie ayant longtemps eu le tort d'envisager le mouvement comme allant uniquement de la tête, à savoir le pape à Rome, vers le reste de la Chrétienté, de mieux cerner la difficulté d'en appliquer les principes dans un espace que le pape et l'empereur se disputent, de voir l'évolution de cette action sur l'ensemble de la période grégorienne. En effet, l'immense avantage qu'offre l'épiscopat d'Hugues de Grenoble réside dans sa durée - un demi-siècle - ainsi que dans le fait qu'il épouse parfaitement le découpage étroit de la réforme opéré par les historiens. Nous reviendrons sur le déroulement du mouvement grégorien mais nous pouvons préciser ici que l'historiographie distingue trois phases concernant la réforme, lorsque celle-ci est prise dans son acception la plus étroite - c'est-à-dire en excluant les prémices de la première moitié du XIe siècle et les épigones qui se prolongent, certains diront, jusqu'au conflit entre le sacerdoce et l'empire aux XII-XIIIe siècles : une phase de déclenchement sous Grégoire VII, qui a donné son nom au mouvement (1075-1083), une phase d'aménagement à partir d'Urbain II (1088-1099) et enfin une phase de dénouement sous Calixte II (1119-1123), dernière phase qui

---

[240] Il s'agit ici d'une définition très large de la réforme, vue comme une volonté d'agir sur le monde : voir Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise en Provence*, ouvrage cité, p. 174 ; André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental : VIII-XIIe siècles*, Paris, 1975, p. 61-62. Pour une définition, sans doute davantage institutionnelle, mais aussi une présentation claire de la réforme grégorienne et des enjeux voir le très bon article de Pierre Toubert, « La réforme grégorienne », dans Philippe Levillain, dir., *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, 1994, p. 1432-1440.

[241] Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise en Provence*, ouvrage cité ; Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité.

aboutit au fameux concordat de Worms en 1122[242]. Evêque entre 1080 et 1132, Hugues de Grenoble embrasse donc les contours de la réforme grégorienne, chronologiquement mais aussi idéologiquement. Or, la réforme s'avère être une notion complexe à propos de laquelle un rappel du déroulement, des enjeux idéologiques comme des débats historiographiques semble nécessaire.

A. La réforme comme objet d'histoire[243]

Florian Mazel rappelle que le concept de réforme grégorienne s'est développé en Allemagne à la fin du XIXe siècle dans un contexte confessionnel, politique et scientifique particulier, avant d'être approprié en France peu après, avec de notables inflexions[244].

On peut sommairement résumer l'historiographie de la réforme comme une opposition née dans les années 1930 entre une approche française incarnée par Augustin Fliche, et une approche allemande derrière Gerd Tellenbach. Michel Sot parle d'une historiographie « simultanée mais

---

[242] Cette chronologie correspond à celle de la « crise grégorienne », c'est-à-dire au moment de tension paroxysmique au sein de la société qui correspond à la définition *stricto sensu* de la réforme. Sur la chronologie de la réforme, voir Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 17-18. Ce dernier s'appuie sur les réflexions menées par Elisabeth Magnou-Nortier dans sa thèse *La société laïque et l'Eglise dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone cispyrénéenne) de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIe siècle*, Toulouse, 1974. Notons que d'autres chronologies sont possibles en fonction de l'angle d'attaque. Pour Giles Constable par exemple, qui axe sa réflexion sur la réforme monastique, la réforme court de 1040 à 1160 et connaît quatre moments : la réforme morale du clergé entre 1040 et 1070, les débats sur la suprématie romaine et la liberté de l'Eglise entre 1070 et 1100, la controverse des investitures entre 1100 et 1130, et enfin les questions sur la nature de l'expérience religieuse entre 1130 et 1160. Voir *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, 1996, p. 4.
Ces réflexions chronologiques ont été une nécessité tant l'historiographie traditionnelle, Augustin Fliche à sa tête, avait fait de la réforme un bloc monolithique et unitaire. Voir à ce propos les critiques formulées par Cinzio Violante, « La réforme ecclésiastique du XIe siècle : une synthèse progressive d'idées et de structures opposées », *Le Moyen Âge*, t. 97, 1991, p. 355-365. Plusieurs auteurs ont souligné qu'en Franche-Comté par exemple, sous Hugues de Salins, les intérêts de l'Eglise passent au premier plan dès Léon IX : René Locatelli, Gérard Moyse, Bernard de Vrégille, « La Franche-Comté entre le royaume et l'empire (fin IXe-XIIe siècle) », article cité, p. 128 ; Bruno Galland, « Le rôle du royaume de Bourgogne dans la réforme grégorienne », *Francia*, 29, 2002, p. 85-106. Michel Sot souligne lui aussi le rôle de Léon IX dans le virage romain de la réforme : « La réforme grégorienne, une introduction », *Revue d'histoire de l'église de France*, Vol. 96/1, 2010, p. 5-10. Quant à Jean Chélini, il fait d'Hildebrand un produit plutôt que le promoteur de la réforme : *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, 1968, p. 271 et ss.
Actuellement, la recherche insiste sur l'importance de la période qui précède le pontificat de Grégoire VII, bien que l'on puisse regretter l'utilisation de termes comme « pré grégorien » ou « proto-grégorien », qui ne font que mettre davantage en exergue la figure d'Hildebrant. Voir, à propos de la figure d'Hugues de Salins, Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité ; voir aussi, sur les sensibilités pré grégoriennes à l'œuvre dans les entreprises de récupération des églises privées : Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 118.

[243] Il ne s'agit pas ici de faire un bilan historiographique exhaustif de la réforme grégorienne, ou de l'Eglise des X-XIIe siècles. L'objectif est de présenter, peut-être à grands traits, les évolutions de cette historiographie depuis les travaux d'Augustin Fliche et Gerd Tellenbach pour mettre à jour des tendances. Cette partie peut donc omettre des références ou au contraire insister sur des ouvrages qui paraîtront peu importants. Elle n'est que le reflet des lectures effectuées durant la réalisation de ce travail.

[244] Florian Mazel, « Pour une redéfinition de la réforme 'grégorienne' », article cité.

séparée » pour décrire cette situation où un *même objet* fut étudié dans un *même temps* mais de deux manières différentes et avec une porosité très limitée[245].

Les théories de Fliche (1884-1951) sont aujourd'hui historiquement datées mais elles s'inscrivent parfaitement dans le contexte culturel français de distinction entre Eglise et Etat, religion et politique, et ont largement nourri les théories, appelées à avoir un grand succès, sur la mutation féodale[246]. A l'aide d'une lecture littérale de sources essentiellement ecclésiastiques, Fliche fait le constat d'une anarchie féodale et d'une mainmise laïque sur l'Eglise, à partir du Xe siècle, concomitante du délitement des institutions carolingiennes[247]. L'historien de l'Eglise épouse le point de vue de ses sources et justifie la réaction de défense de l'Eglise, notamment du pape à travers la revendication de la *libertas ecclesie*, à partir du milieu du XIe siècle, par l'omniprésence du péché au sein de l'Eglise, conséquence directe de cette domination seigneuriale sur les biens ecclésiastiques, péché résumé en deux mots : la simonie et le nicolaïsme.

Pour Fliche, la réforme est donc une réponse - légitime et justifiée - de l'Eglise à une crise grave qui la frappe et menace sa position, son pouvoir, sa pureté[248]. L'historien français se positionne dans une historiographie nationale, ultramontaine, catholique traditionnelle[249]. Ceci explique en partie le rôle déterminant qu'il attribue à la papauté, en particulier Grégoire VII, ainsi que ses développements sur la décadence morale et spirituelle qui frappe l'Eglise aristocratique. Fliche contribue activement non seulement à construire le postulat d'un centralisme bureaucratique

---

[245] Michel Sot, « La réforme grégorienne, une introduction », article cité, p. 6.

[246] Parmi ses nombreux travaux sur la réforme grégorienne, citons *La réforme grégorienne*, trois volumes,Paris, 1924-1937, et surtout le volume qu'il rédigea dans le cadre de la monumentale *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jour* en 24 volumes, dirigée avec Victor Martin : *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)*, tome VIII, Paris, 1940.

[247] Michel Sot, « La réforme grégorienne », article cité. Aujourd'hui on parle de mythe de l'anarchie féodale pour caractériser la croyance que ce que dénoncent les textes ecclésiastiques sont des pratiques nouvelles au XIe siècle. Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 63-154.

[248] L'idée de « crise de l'Eglise » a par la suite durablement influencé l'historiographie française. Il s'agirait d'un « scénario convenu » conséquence de l'anarchie féodale : généralisation de la violence, contrôle des églises et des charges ecclésiastiques par des laïcs, sécularisation des biens d'église, multiplication des cas de simonie et nicolaïsme...Par exemple, pour Bernard Bligny, la réforme a pour but de réparer les dommages créés par l'insertion de l'Eglise dans le siècle : Bernard Bligny, « L'église et le siècle de l'an mil au début du XIIe siècle », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Poitiers, 1983, p. 5-33. Sur la relativisation de la « crise de l'Eglise », voir Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 36. Si l'immersion profonde de l'Eglise dans la société est incontestable, le bilan dramatique posé par certains historiens n'en est pas moins une surinterprétation des sources ecclésiastiques imprégnées du *contemptus mundi*.

[249] Florian Mazel parle de vision téléologique et de conception moraliste, dans *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 37.

romain placé au sommet d'une hiérarchie pyramidale, mais en sus à faire de l'histoire religieuse un champ autonome[250].

Si certains reconnaissent à Fliche le mérite d'avoir mis en évidence l'importance de la réforme, ils n'oublient pas de regretter une démarche « teintée de moralisme manichéen » qui eut par la suite des répercussions à l'heure d'évoquer l'anarchie féodale et la mutation de l'an mil[251]. En effet, on retrouve par la suite, chez Georges Duby en particulier, l'idée selon laquelle *crise de l'Eglise* et *crise de l'Etat* se conjuguèrent « pour accoucher dans la douleur de la société seigneuriale »[252]. C'était adopter le point de vue des grégoriens sans questionner plus en profondeur les sources. Les pratiques « prédatrices » existaient déjà aux temps carolingiens tant idéalisés : l'inflexion concernait donc le discours réformateur davantage que les pratiques aristocratiques[253].

Gerd Tellenbach (1903-1999) se fait connaître à la même époque mais son approche est différente. Dans son ouvrage majeur, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeilalter des Investiturstreits*, publié en 1936, ses théories, qui puisent dans l'antipapisme protestant et le nationalisme allemand, insistent sur la relation entre le pape et l'empereur en lien avec la question de l'investiture des évêques. Il minimise, sinon nie, les causes et justifications de l'action pontificale et relativise la vision noire de son homologue français : Otton ayant restauré l'Empire en 962, il ne peut y avoir de déchaînement de violence, l'autorité impériale étant toujours incarnée[254]. Il n'y a donc pas d'anarchie féodale mais un certain ordonnancement du monde et une conception ecclésiologique tous deux hérités des Carolingiens, dont les papes se détournent et se démarquent à partir du XIe siècle. Tellenbach insiste également sur le fait que les premières réformes, d'inspiration monastique à Gorze puis Cluny, ont été initiées par l'empereur en collaboration avec les souverains pontifes dans le cadre de l'idéologie impériale et de la *Christianitas* carolingienne, relativisant donc la rupture radicale soulignée par Fliche[255]. Il n'y a pas non plus de défense de l'Eglise mais bien au contraire une offensive idéologique pontificale armée de la volonté d'affirmer la vocation de Rome à dominer et gouverner les puissances laïques. La réforme représente alors un

---

[250] Pierre Toubert, « Eglise et Etat au XIe siècle : la signification du moment grégorien pour la genèse de l'Etat moderne », dans Jean-Pierre Genet, Bernard Vincent, dir., *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid, 1985, p. 9-22, ici p. 12.

[251] Jacques Dalarun, préface de la thèse de Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme*, ouvrage cité, p. I-II.

[252] Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 65.

[253] *Ibid*., p. 66.

[254] Michel Sot, « La réforme grégorienne », article cité.

[255] Pierre Toubert, « Eglise et Etat au XIe siècle », article cité, p. 15.

projet ambitieux dont l'objectif est de transformer une Eglise libérée de l'ingérence laïque en structure pyramidale. Pour Tellenbach donc, la réforme est une rupture, avant tout morale suivie d'une volonté de refonder l'institution ecclésiale et débouchant sur un nouvel « ordonnancement du monde » (*Weltordnung*)[256].

Les deux auteurs, en contradiction sur l'interprétation, se rejoignent sur le constat : celui d'une rupture grégorienne[257]. Pour Fliche, la réforme représente le passage de l'anarchie à l'ordre, tandis que Tellenbach interprète cela comme l'avènement d'un ordre qui en remplacerait un autre, l'établissement d'un nouvel horizon spirituel et ecclésiologique. L'un voit une rupture brutale apparaître avec l'effondrement de la puissance carolingienne, libérant la violence aristocratique sur une Eglise désarmée et vulnérable. L'autre au contraire perçoit une continuité entre Carolingiens et Ottoniens puis Saliens, et dresse parfois un argumentaire à charge contre des papes qui auraient profité du soutien germanique pour s'émanciper de toute tutelle laïque, fut-elle détentrice de la légitimité carolingienne. Pour donner un dernier exemple plus précis illustrant les divergences d'interprétation sur un même constat : les deux hommes ont insisté dans leur récit sur le rôle des prélats du XIe siècle. Mais là où Fliche exaltait les grands évêques réformateurs, Tellenbach se focalisait sur le profil de l'évêque d'empire[258].

Si la vision de Tellenbach s'est progressivement imposée, c'est que l'auteur prête plus d'attention au phasage du conflit, à la détérioration des relations entre Henri IV et Grégoire VII sans les opposer *a priori*, et donc à la conjoncture des rapports entre empire et papauté. En outre, il a eu l'occasion de revenir sur ses travaux dans une synthèse récente, questionnant plus en profondeur la notion de « réforme ». Mettant en garde contre les apories fruits d'une conception moniste, il y conclut que la réforme est plurielle et non monolithique, que le mot recouvre des réalités diverses et complexes en fonction des acteurs, des lieux et des situations[259].

Les travaux de Fliche et Tellenbach ont considérablement influencé l'historiographie. L'approche de Tellenbach l'emporte actuellement, mais les deux ont eu le défaut de se focaliser sur

---

[256] Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 157.

[257] Jacques Dalarun, préface de la thèse de Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. II.

[258] Michel Sot, « La réforme grégorienne », article cité.

[259] Gerd Tellenbach, *The church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge, 1993. On peut donc parler *des* réformes des XI-XIIe siècles : réforme monastique (Gorze puis Cluny), réforme de l'institution ecclésiale (comprenant la réforme de la curie romaine et celle de la hiérarchie ecclésiastique dans l'ensemble de la Chrétienté), réforme des mœurs...

les sommets, de vouloir faire une histoire de la réforme par le haut[260]. Leur vision est celle d'un élan idéologique se diffusant du pape à l'ensemble du corps ecclésial[261]. Mais on doit leur reconnaître le mérite d'avoir proposé chacun une synthèse de ce moment particulier de l'histoire de l'Occident. Leurs successeurs n'eurent pas la même ambition, à l'exception de quelques-uns comme Gilles Constable, et l'objet historique « réforme grégorienne » fut morcelé en fonction des approches et des modes historiographiques[262]. C'est là que la césure entre religion et politique se révéla avec une acuité particulière, en France notamment. L'objet « réforme grégorienne » se trouva relégué aux marges de l'histoire, tandis que les études sur l'Eglise médiévale se segmentaient en une multitude de courants et d'approches.

En résumé, dans le domaine de l'histoire religieuse, et dans le prolongement du concile de Vatican II, on assista à l'émergence d'une histoire de la spiritualité proche de celle des mentalités, se donnant le but de saisir les aspirations individuelles et de toucher les expériences religieuses[263] . On vit aussi une histoire de l'Eglise suivant une logique plus institutionnelle, partagée entre la réalité du terrain - la monographie régionale dans le cadre diocésain[264] - et la sphère des idées - études de théologie et d'ecclésiologie[265]. A l'opposé, on vit éclore une histoire sociale « à la française » dans la lignée de l'école des Annales et incarnée notamment par Georges Duby. Bien qu'ayant pour objet d'étude l'ordre clunisien, ce dernier eut la particularité - et le défaut - de ne pas prendre en compte l'Eglise, proposant ensuite une théorie de mutation globale de la société entre 970/80 et 1020/30[266]. Certes, Duby prenait en compte le monde monastique mais uniquement dans le cadre de la seigneurie et du développement des immunités monastiques. En outre, sa lecture des

---

[260] Michel Sot « La réforme grégorienne », article cité.

[261] Jacques Dalarun, préface de la thèse de Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. II.

[262] Giles Constable, *The Reformation*, ouvrage cité.

[263] Voir notamment les travaux d'André Vauchez et d'Etienne Delaruelle.

[264] L'étude régionale représente également un moment de l'ensemble de l'historiographie française, dans le prolongement de la démarche inaugurée par Ernest Labrousse, toute période historique confondue : en histoire moderne et contemporaine, les thèses de Pierre Goubert (*Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Paris, 1960) et Maurice Agulhon (*Un mouvement populaire au temps de 1848. Histoire des populations du Var dans la première moitié du XIXe siècle*, 1969) font figure de modèle. En histoire médiévale, nous pouvons citer André Castaldo, *L'Eglise d'Agde,* ouvrage cité.

[265] Voir les travaux d'Yves Congar, (*L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1996), mais aussi de Marie-Dominique Chenu par exemple.

[266] Georges Duby, *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1953. Sur l'analyse rétrospective de l'œuvre de Georges Duby, voir Florian Mazel, « Pouvoir aristocratique et Eglise aux Xe-XIe siècles. Retour sur la 'révolution féodale' dans l'œuvre de Georges Duby », *Médiévales*, n°54, 2008, p. 137-152.

préambules et celle de ses épigones fut teintée d'une coloration « moralisante »[267] : force est de constater que la vision manichéenne de la réforme séduisit considérablement les tenants d'une vision mutationniste[268]. Les apports historiographiques d'alors, en ce qui concerne l'Eglise et plus particulièrement la réforme grégorienne, furent donc limités, tandis que le sujet était relégué aux marges de la médiévistique[269].

Dans les années 1980 et 1990, l'histoire puisa dans l'anthropologie et la sociologie pour voir l'Eglise dans une acception moins déterminée par le droit. On étudia alors l'Eglise dans ses interactions avec la société et ce moment permit la réévaluation de la réforme avec la remise en cause de la mutation de l'an mil. Ces réflexions aboutirent à une reconsidération plus globale de la place de l'Eglise dans la mise en place des structures de domination ainsi qu'à l'étude des interactions entre les groupes sociaux ou encore à l'étude du don, de la dimension symbolique de la circulation des biens et de la grâce... C'est ce que présentèrent les travaux de Patrick Geary, Constance Bouchard, Barbara Rosenwein qui mêlaient étroitement religion, politique et société[270] . A l'exception de quelques-uns, cela concernait surtout l'historiographie anglo-saxonne[271]. En effet, en France subsistait toujours la tension séculaire entre politique et religion, héritage révolutionnaire amplifié par la tradition républicaine, ainsi que les préoccupations autour de l'an mil et de la

---

[267] Thierry Pécout, « Le moment grégorien en Provence : bilan historiographique », dans *Rives méditerranéennes*, 28, 2007, *Réformer l'Eglise, réformer l'Etat : une quête de légitimité. XIe-XIVe*, p. 7-20, ici p. 10.

[268] Ajoutons que la rencontre de ces différents courants - grégorianisme de Fliche, mutationnisme de Duby - dans le cadre des études régionales, déboucha sur des études qui furent nombreuses à souligner les spécificités d'un midi « grégorien », chez Magnou-Nortier par exemple ou dans le « modèle historiographique » que représente la Provence de Jean Pierre Poly - lui-même élève de Duby. Il s'agit de la vision idéalisée d'un midi grégorien acquis rapidement à la réforme (Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité, note 4 p. 7). Ce modèle, comme tant d'autres, fit l'objet de nombreuses critiques. En fait, il y eut bien une « crise grégorienne » dans le midi, autour de la rupture entre l'Eglise et les élites laïques locales comme l'a montré Florian Mazel : *La noblesse et l'église*, ouvrage cité, p. 254-260.
Nombreux furent les travaux à mettre en avant la spécificité de certains territoires, notamment au sud de la Loire, dans le cadre de la mise en place de la « féodalité ». A l'origine, il s'agissait de critiquer « l'universalisme » du modèle de la mutation féodale en distinguant certains espaces. Puis l'argument a servi de parade à la critique frontale de Dominique Barthélémy et d'autres sur le modèle en question. Jean-Pierre Poly, *La Provence et la société féodale*, ouvrage cité. Citons aussi Pierre Bonnassie, *La Catalogne*, ouvrage cité ; Christian Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne et ses marges*, ouvrage cité.

[269] Florian Mazel, « Pour une redéfinition de la réforme 'grégorienne' », article cité, p. 14.

[270] Barbara H. Rosenwein, *To Be the Neighbor of St. Peter*, ouvrage cité ; *idem*, *Negociating Space*, ouvrage cité ; Patrick Geary, *Aristocracy in Provence*, ouvrage cité ; Constance B. Bouchard, *Sword, Miter and Cloister*, ouvrage cité.

[271] Eliana Magnani, *Monastères et aristocratie en Provence - milieu Xe- début XIIe siècle*, Münster, 1999. Dès la fin des années 80, certains comme Dominique Iogna-Prat avait donné un nouvel élan à l'histoire de l'Eglise : *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maïeul de Cluny (954-994)*, Paris, 1988 ; *idem*, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1000-1150*, Paris, 1998. Ces travaux ont largement contribué à réévaluer les sources ecclésiastiques en en renouvelant l'approche sur le plan symbolique et culturel notamment.

mutation féodale[272]. Il a fallu attendre que ces débats s'apaisent, durant les années 90, à la faveur d'un consensus sur la question du retour à Marc Bloch, pour que l'Eglise, et plus particulièrement la réforme, se trouvent moins en marge du paysage historiographique.

Depuis les années 2000, la recherche se porte sur l'analyse des réseaux et des relations entre les élites, illustrée par le cas provençal de l'*amicitia* réexaminé par Florian Mazel. A cela viennent récemment s'ajouter les réflexions sur les sources et l'écrit, notamment la « nouvelle diplomatique » et les recherches sur les cartulaires[273] ou encore les réflexions portant sur l'espace, par exemple sur le processus de territorialisation de la dîme et les questionnements sur le cadre diocésain[274]. Ces études montrent toutes que la réforme grégorienne constitue un moment charnière dans les nombreuses transformations qui touchèrent l'Occident médiéval au Moyen Âge central.

L'ensemble de ces travaux - et biens d'autres - permirent de mettre en évidence une palette de sensibilités réformatrices, à l'instar de l'étude régionale menée par Jean-Hervé Foulon dans le milieu réformateur de l'Ouest de la France, loin de l'affrontement bloc contre bloc présenté naguère[275]. La nouvelle historiographie tend à étudier l'Eglise dans ses aspects hégémoniques (M. Lauwers[276]) et englobant (A. Guerreau[277]) à travers le concept de *Dominium*, qui est, rappelons le, l'exercice du pouvoir caractéristique du féodalisme et qui passe par l'*Ecclesia* - vu comme structure et institution, en tant que source de légitimité et catalyseur. Ces deux concepts permettent une mise à distance pour penser les transformations de la société ainsi qu'une réévaluation de la place de l'Eglise - dont on a longtemps minoré la capacité à être une véritable force motrice de l'histoire. Dans tous les cas, le tournant fondamental dans le cadre de ces transformations sociales semble être

---

[272] Voir Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 13.

[273] Aujourd'hui la recherche se réapproprie les sources et s'attache à les déconstruire dans le prolongement des réflexions de Dominique Barthélémy sur la critique de la « mutation documentaire » (*La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, ouvrage cité). Sur la nouvelle diplomatique et l'étude de l'écrit au service de l'analyse de l'Eglise et des structures de dominations, voir, parmi de nombreuses références, Isabelle Rosé, « Enquête sur le vocabulaire et les formulaires relatifs à la dîme dans les chartes bourguignonnes (IXe-XIIIe siècle), dans Michel Lauwers, ed., *La Dîme, l'Eglise et la société féodale*, Turnhout, 2012, p. 191-234 ; Pierre Chastang, *Lire, écrire, transcrire. Le travail des rédacteurs de cartulaires en Bas-Languedoc (XIe-XIIIe siècle)*, Paris, 2002 ; Noëlle Deflou-Leca, *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances (Ve-XIIIe siècle). Un monastère bénédictin au haut Moyen Âge*, Saint-Etienne, 2010. Voir aussi des ouvrages collectifs : Etienne Anheim et Pierre Chastang, dir., *Médiévales*, n°56, *Pratiques de l'écrit*, 2009 ; Olivier Guyotjeannin, Laurent Morelle et Michel Parisse, ed., *Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, Paris, 1997.

[274] Michel Lauwers, ed., *La Dîme*, ouvrage cité ; Florian Mazel, dir., *L'espace du diocèse*, ouvrage cité.

[275] Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité.

[276] Michel Lauwers, *Naissance du cimetière*, ouvrage cité ; *idem*, ed., *La Dîme*, ouvrage cité.

[277] Alain Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain*, ouvrage cité ; *idem*, *Situation de l'histoire médiévale*, ouvrage cité ; *idem*, *Le féodalisme, un horizon théorique*, ouvrage cité.

la réforme grégorienne, que l'on se penche sur la question de l'écrit, du territoire, du pouvoir, des interactions entre laïcs et clercs…

Sur la réforme grégorienne *stricto sensu*, deux voies distinctes ont été explorées. Schématiquement, nous pouvons dire que l'historiographie étrangère a privilégié - le constat ne se veut pas péjoratif - grands hommes et grands évènements quand l'historiographie française renouvelait l'histoire sociale en réintroduisant des objets en apparence délaissés.

Ainsi, les figures de Grégoire VII ou de Calixte II - Urbain II ou Pascal II n'ont pas eu droit aux mêmes égards - ainsi que la question de la controverse des investitures ou bien sûr l'épisode de Canossa, ont été des sujets largement repris, en particulier hors de l'hexagone. Pour autant, ces recherches tendent là aussi à revisiter les sources et à élargir la focale.

Rudolf Schieffer par exemple a renouvelé les analyses sur la réforme à travers le genre certes convenu de la biographie, mais en partant en quête de la conception que le pape Grégoire VII se faisait de la fonction pontificale[278]. Il s'est appuyé pour cela sur les nombreuses lettres de Grégoire VII - près de quatre cents entre la correspondance de la chancellerie et les lettres issues d'autres archives[279]. Le sous-titre est évocateur : *la réforme de l'Eglise et la querelle des investitures*. Selon lui, le pape qui donna son nom à la réforme se concevait comme la vivante incarnation de saint Pierre, pour mieux affirmer l'autorité suprême du pape sur les souverains temporels, puisant largement dans le droit canon et surtout la Bible. En outre, à partir de Grégoire VII le pape se place au niveau de l'Eglise universelle et non comme évêque de Rome. Dans le conflit qui l'opposa à l'empereur, la question des investitures fut en vérité secondaire, s'effaçant au profit de questions de rivalité de pouvoir. R. Schieffer souligne enfin que Grégoire VII a fait de la réforme une affaire de personne et de pouvoir, dans une lutte âpre avec l'empereur. Ses successeurs surent faire preuve de pragmatisme et de davantage de retenue en reconnaissant les prérogatives impériales (Victor III) et reprenant en main un parti grégorien (Urbain II) pas toujours prêt à renier sa fidélité aux puissances temporelles comme l'intimait Grégoire VII. R. Schieffer minimise la portée des prises de position théoriques du pape, entre autres des *Dictatus Papae*, dont le Décret de Gratien ne se fit pas l'écho. En revanche, plusieurs thèmes grégoriens connurent un succès durable : la nécessité de distinguer clercs et laïcs, la volonté de faire échapper la papauté à l'emprise

---

[278] Rudolf Schieffer, *Papst Gregor VII : Kirchenreform und Investiturstreit*, Munich, 2010.

[279] Herbert E. J. Cowdrey s'est notamment attelé à l'édition et la traduction des sources de Grégoire VII : *The Epistolae vagantes of pope Gregory VII*, Oxford, 1972 ; *idem*, *The register of pope Gregory VII, 1073-1085*, Oxford, 2002. Il a également produit une biographie de Grégoire VII : *Pope Grégory VII, 1073-1085*, Oxford, 1998.

impériale, la primauté romaine comme base juridique d'une nouvelle organisation de l'Église, le rôle croissant des légats, l'instrument du concile comme organe de gouvernement de l'Église, le développement de la curie romaine, telles sont les vraies et durables innovations de l'œuvre grégorienne. L'autre grande figure de la réforme est Calixte II, le pape du concordat de Worms en 1122. A ce titre, l'ancien archevêque de Vienne a lui aussi bénéficié d'une bibliographie abondante[280].

La querelle des investitures fut l'autre thème attractif pour les historiographies allemandes, italiennes et anglo-saxonnes, en raison de sa dimension polémique individuelle et évènementielle - pensons à l'épisode de Canossa en 1077, entre Henri IV et Grégoire VII (la comtesse Mathilde et l'abbé de Cluny Hugues de Semur, parrain de l'empereur, servant d'intermédiaires)[281]. Une certaine littérature insista même, lourdement, sur la dimension conflictuelle des évènements[282].

Pour autant, certains tentèrent de sortir des hautes sphères pour étudier des personnages plus humbles - dans une certaine mesure - que les papes. Ainsi, depuis quelques années, Hugues de Die, légat de Grégoire VII puis d'Urbain II et Pascal II, fait l'objet de nouvelles recherches pour aller au-delà de l'image du prélat plus radical encore que ses maîtres[283].

En France, les critiques séculaires sur la biographie et l'évènement limitaient les orientations de la recherche vers ces thématiques, sans pour autant fermer complètement la porte. De même, l'influence et les dialogues nombreux avec la sociologie encourageaient davantage l'étude des réseaux ou des groupes sociaux par exemple. Ainsi, la thèse de Jean-Hervé Foulon s'empare du voyage d'Urbain II en France pour en faire un évènement décisif dans la mobilisation des réseaux réformateurs en France. Par la même occasion, il dresse le portrait de cinq réformateurs de l'ouest de la France aux caractéristiques très différentes, tant par leur origine, leur statut dans l'Eglise ou la tonalité de leur discours - Yves évêque de Chartres, Geoffroy abbé de la Trinité de Vendôme,

---

[280] Mary Stroll, *Calixtus II (1119-1124) : a pope born to rule*, Boston, 2004 ; Beate Schilling, *Guido von Vienne - Papst Calist II*, Hannover, 1998.

[281] La dimension nationale des études historiques est une autre raison, du moins pour les historiographies allemande et italienne, beaucoup plus intéressées par l'épisode de Canossa par exemple que les historiens français. Herbert E.J. Cowdrey, *Popes and Church Reform in the XIe century*, Aldershot, 2000 ; Renate Blumenthal, *Gregor VII : Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*, Darmstadt, 2001 ; *idem*, *The Investiture Controversy : Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*, Philadelphia, 1988 ; *idem*, *Papal Reform and Canon Law in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Brookfield, 1998 ; Mary Stroll, *Symbols as power, the papacy following the investiture contest*, Boston, 1991.

[282] Jacques Van Wijnendaele, *Propagande et polémique au Moyen Âge : la querelle des investitures (1073-1122)*, Paris, 2004 ; *idem*, *Le pape de la haine : Grégoire VII, Canossa et le conflit des investitures, 1073-1122*, Bruxelles, 2010.

[283] Patrick Healy, *The Chronicle of Hugh of Flavigny : reform and the investiture contest in the eleventh century*, Aldershot, 2006 ; Kriston R. Rennie, *Law and Practice in the Age of Reform. The legatine work of Hugh of Die (1073-1106)*, Turnhout, 2010.

Marbode évêque de Rennes, Hildebert de Lavardin évêque du Mans puis archevêque de Tours, et Baudri abbé de Bourgueil puis archevêque de Dol.

La biographie et l'évènement ne sont donc pas absents, loin de là, de ses recherches, mais il est désormais connu que les retours - évènement, biographie, politique, faussement disparus suite aux critiques sur les idoles en histoire par le très durkheimien François Simiand - prônés par la nouvelle histoire ont préfiguré une mutation des objets considérés[284]. Florian Mazel pour sa part, interrogeait les rapports entre Eglise et aristocratie sur la base de l'*amicitia* et en questionnant l'*ethos* aristocratique à partir de trois grandes familles provençales. Ajoutons, enfin, que l'objet *réforme grégorienne* tend à faire l'objet, à nouveau, de travaux de synthèse voire de vulgarisation[285].

Pour conclure sur le paysage historiographique du concept de *réforme grégorienne*, nous pouvons dire que l'historiographie aujourd'hui tend à inverser la focale : la réforme ne serait plus avant tout la figure de Grégoire VII, mais d'abord ce qu'il y a eu avant et après[286]. Bref, on insère actuellement l'action de Grégoire VII dans un contexte beaucoup plus large. En outre, ces travaux ont pour certains l'ambition de transcender les multiples clivages entre institution ecclésiale et spiritualité, Eglise et société, religion et politique, donnant ainsi une image moins segmentée de l'Eglise médiévale et surtout moins déconnectée du social[287]. Florian Mazel plaide pour une redéfinition de la réforme grégorienne sans pour autant écarter le concept, tant il s'agit d'un concept périodisant et globalisant, « un modèle sur lequel s'appuyer, pour le discuter si besoin est, mais pour mieux penser la société médiévale en mutation »[288].

---

[284] Jacques Le Goff, Pierre Nora, dir., *Faire de l'histoire*, vol. I-III, 1974 ; voir aussi Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, ouvrage cité ; François Dosse, *L'histoire en miette*, ouvrage cité ; Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, Nicolas Offenstadt, dir., *Historiographies. Concepts et débats*, deux volumes, Paris, 2010.

[285] Giovanni Miccoli, *Chiesa gregoriana : ricerche sulla riforma del secolo XI*, Rome, 1999 ; Sylvain Gouguenheim, *La réforme grégorienne*, ouvrage cité. En France, le fait que la réforme grégorienne soit inclue en partie dans la question de médiévale des concours du CAPES et de l'agrégation à la fin des années 2000 a contribué à la parution de manuels et autres ouvrages de synthèse (l'intitulé de la question était « Pouvoirs, Eglise et société. France, Bourgogne et Germanie (888-XIIe siècle »). Dernière précision : l'histoire de l'art, au contraire de l'archéologie, s'est également penchée sur la période de la réforme : Hélène Toubert, *Un art dirigé : réforme grégorienne et iconographie*, Paris, 1990.

[286] Selon Sylvain Gouguenheim, le pape de la réforme n'est pas Grégoire VII mais Urbain II, jugé plus pragmatique, plus prudent et plus opportuniste : *La réforme grégorienne*, ouvrage cité, p. 120.

[287] Selon Florian Mazel, reprenant Max Weber, « toute histoire politique de la religion se trouve être simultanément une histoire religieuse du politique », *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 17.

[288] Florian Mazel, « Pour une redéfinition de la réforme 'grégorienne' », article cité, p. 10.

B. Histoire de la réforme : de la réforme impériale à la réforme pontificale

A la lumière des évolutions historiographiques, nous pouvons à présent faire une présentation, succincte mais nécessaire, de la réforme dans les faits, pour mieux saisir les évolutions et les enjeux de ce moment. Cette réforme est avant tout une initiative du souverain germanique. Dans le cadre de la restauration impériale en 962, les Ottoniens puis les Saliens eurent l'ambition de restaurer la Chrétienté de concert avec l'évêque de Rome. Cette première réforme s'appuyait sur les solides réseaux monastiques lotharingiens comme Gorze mais aussi sur Cluny et ne distinguait pas, dans une optique carolingienne naturellement très prégnante encore, l'Etat et l'Eglise : le *sacerdotium* et le *regnum* œuvraient ensemble pour guider la chrétienté vers le Salut. L'empereur n'hésite pas à nommer lui-même les papes sans que cela ne rencontre une quelconque opposition : un an après son avènement impérial, Otton Ier dépose Jean XII. Trente-six ans plus tard, en 999, Otton III contribue à l'élection de Gerbert d'Aurillac, lequel prend le nom de Sylvestre II : ces deux-là incarnent dans les mentalités cette bicéphalie à la tête de la chrétienté. Plus tard, la mainmise impériale sur la fonction pontificale atteint son apogée, et s'achève, avec Henri III. Ce dernier dépose trois papes au concile de Sutri de 1046 (Silvestre III, Grégoire VI et Benoît IX), puis, en l'espace de quelques années, en nomme quatre - tous lotharingiens : Clément II (1046), Damase II (1047), Léon IX (1048), Victor II (1055). La règle canonique de l'élection par le clergé et le peuple n'est jamais respectée, mais cela ne fait pas des nouveaux élus, des hommes incompétents[289]. C'est à partir de Léon IX, mais surtout après la mort de Victor II en 1057, que démarre véritablement le mouvement d'émancipation du pape à l'égard de l'empereur et que s'achève donc cette phase d'action conjointe de l'empereur et du pape.

Ce mouvement de réforme, le pape le poursuivit et l'intensifia mais avec l'ambition de s'émanciper de la tutelle impériale. Léon IX rassemble autour de sa personne un entourage nouveau : français, allemand, italien…Ces hommes deviennent par la suite les cardinaux et permettent au pape de s'éloigner de l'influence impériale mais aussi de celle de l'aristocratie romaine[290]. A partir de 1059, le célèbre décret de Nicolas II réserve à ces hommes le privilège

[289] Gouguenheim, *La réforme grégorienne*, ouvrage cité, p. 47. Cela amène à reconsidérer les hommes d'Eglise d'avant la réforme.

[290] L'affirmation de la papauté se fait aussi vis-à-vis de l'épiscopat et des réseaux monastiques par l'imposition de l'exemption (Cluny en 998 et 1024). Progressivement, et bien avant Grégoire VII, la papauté s'affirme comme une institution supérieure à toute autorité, qu'elle soit impériale et royale ou épiscopale.

d'élire le souverain pontife : dorénavant, le processus de réforme se fait sans l'empereur et même de plus en plus contre lui. Depuis quelques années, le pape s'est rapproché des Normands, d'abord de manière forcée suite à la défaite de Léon IX à Civitate en 1053, puis plus spontanément lorsque Nicolas II reçoit le serment de Robert Guiscard. Cette stratégie, pour laquelle l'abbé du Mont Cassin Didier sert d'intermédiaire actif, a pour but de contrecarrer l'influence impériale sans laisser le pape démuni ni sans soutien temporel. A la mort de Nicolas II, une première rupture s'opère entre l'empereur et le pape : les cardinaux élisent Alexandre II qui peut se tourner vers ses alliés du sud de l'Italie, tandis que le régent de l'empire nomme Honorius II. Ainsi, en jouant des influences laïcs et des rapports de force, le pape s'émancipe progressivement de la tutelle germanique.

En 1073, Hildebrand devient pape sous le nom de Grégoire VII. Commence alors la phase de radicalisation qui n'est en fait que la poursuite de l'action de ses prédécesseurs mais avec des moyens plus systématiques[291]. Son action est immédiate, fulgurante, sans compromis : au synode de Carême en 1075 il suspend les prêtres simoniaques et condamne les prêtres concubinaires. Le 22 février 1076 il excommunie l'empereur, puis confirme cette sanction - malgré l'épisode de Canossa - au concile de Carême de 1080. Dans le même temps - vers 1075 - paraissent les *Dictatus Papae* : il s'agit d'une petite collection de 74 titres canoniques ou formules destinées à synthétiser la doctrine de l'Eglise romaine, à propos notamment de la primauté de l'Eglise sur la société et les princes. Vers 1076-1078, le pape interdit toute investiture laïque avant la consécration. Face à une riposte impériale de plus en plus pressante, Grégoire VII doit rapidement fuir Rome et se réfugie à Salerne, sous la protection des alliés normands - il est de nouveau sauvé par les troupes de Robert Guiscard en 1084 après que l'empereur a marché sur Rome.

Le pontificat de Victor III (1086-1088) incarne une respiration, la transition entre la phase léonienne puis grégorienne radicale, et la phase d'apaisement d'Urbain II[292]. Son nom est à lui seul un programme politique qui atteste de sa volonté de revenir sur l'action de Grégoire VII : Victor II

---

[291] Notamment le recours aux légations permanentes « inventées » par Grégoire VII avec bien sûr Hugues de Die mais aussi Amat d'Oloron ; voir : Rudolf Hiestand, « Les légats pontificaux en France du milieu du XIe à la fin du XIIe siècle » dans Rolf Grosse, dir., *L'Eglise de France et la papauté, Xe-XIIIe siècles : actes du XXVIe colloque historique franco-allemand*, 1983, p. 54-80, p. 60 ; Pierre-Roger Gaussin, « Hugues de Die et l'épiscopat franco-bourguignon (1075-1085) », article cité, p. 77. En dix ans de légation sous le pontificat de Grégoire VII, Hugues de Die a tenu treize conciles, assisté à trois autres ce à quoi s'ajoutent les synodes romains réunis par le souverain pontife. Durant ce laps de temps, Hugues de Die a examiné le cas de trente-six évêques, usant des synodes, dépositions, suspensions, excommunications, interdits.

[292] Jean-Hervé Foulon parle de période d'enlisement et d'ensablement de la réforme à la fin des années 1080 lors de la difficile transition entre Grégoire VII et Victor II marquée par les déboires d'Hugues de Die : *Eglise et réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 92.

était le dernier pape nommé par Henri III, lorsque le pape et l'empereur collaboraient au Salut de la chrétienté. Le conflit qui l'oppose à son légat Hugues de Die - nommé par Grégoire VII dont il était le serviteur zélé, Victor II le démet de sa légation puis va jusqu'à l'excommunier pendant un temps en raison de son intransigeance - cristallise ce retour en arrière.

Avec l'avènement d'Urbain II (1088-1099), la réforme entre dans une nouvelle phase[293]. Le nouveau pape, d'origine clunisienne, est incontestablement le pape de la réforme par sa capacité à se montrer plus stratégique et pragmatique, prudent, opportuniste et moins radical. Il ne prend possession du Latran qu'en 1091, en raison de la présence de l'antipape Clément III, mais il peut compter sur le soutien des Normands avec qui il renouvelle en 1089 l'alliance mise en place par ses prédécesseurs, et surtout sur celui de la puissante comtesse Mathilde de Canossa - soutien indéfectible des papes, elle avait abrité sur ses domaines la rencontre entre Grégoire VII et l'empereur après l'excommunication de ce dernier[294]. S'il condamne les simoniaques au concile de Plaisance en 1095, il déclare que les clercs non simoniaques ordonnés par des simoniaques restent dans l'Eglise, de même pour ceux entrés en contact avec des excommuniés. Cela lui permet de ménager une partie du clergé et surtout de désolidariser le clergé impérial du souverain germanique. Le voyage qu'il mène en France en 1095-1096 permet de faire la distinction entre des lieux favorables à Rome (midi, Bourgogne, Val de Loire) et d'autres soigneusement évités (Normandie, France capétienne et Saint Empire). A cette occasion, le pape consacre, tranche, dépose… Il règle la question de la primatie entre Lyon et Sens, maintient les églises de Bretagne dans l'obédience de Tours, créé le diocèse d'Arras[295]. Bref, il montre la capacité du pape à édicter et imposer sur le terrain de nouvelles règles, à exister en tant que puissance qui compte en Occident.

A sa mort en 1099, le pape Urbain II voit lui succéder Pascal II (1099-1118). Paradoxalement, son pontificat s'inscrit selon les historiens dans cette phase d'apaisement initiée par son prédécesseur. Pourtant, c'est moins sa politique que sa personnalité qui semble en être la cause, et ses dix-neuf années sur le siège romain connurent leur lot de crises et de conflits. Certes,

---

[293] L'historiographie a tendance à réévaluer le rôle d'Urbain II et de Pascal II au détriment de la focalisation sur Grégoire VII. En effet, c'est sous leurs pontificats que la réforme connaît des inflexions modératrices importantes pour accoucher de compromis à terme. Voir Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 233.

[294] Le conflit entre le pape et l'empereur est aussi diplomatique. Outre les normands et la comtesse Mathilde, le pape peut compter sur les adversaires politiques de l'empereur, tel l'antiroi Rodolphe de Souabe du temps de Grégoire VII.

[295] Dès la fin du pontificat de Grégoire VII, en 1082, Hugues de Die est nommé à Lyon pour plus de légitimité, confirmant que le rayon d'action des légats s'inscrivait dans le cadre des provinces ecclésiastiques. On peut y lire une forme de volonté de stabiliser la réforme et de l'ancrer dans des cadres géographiques et administratifs connus : Sylvain Gouguenheim, *La réforme grégorienne*, ouvrage cité, p. 161 ; Bruno Galland, « Le rôle du royaume de Bourgogne dans la réforme grégorienne », article cité, p. 98.

Pascal II met fin aux tensions avec la France capétienne, lors du voyage de 1107 au cours duquel il se rend à Saint Denis, au cœur du domaine capétien, pour rencontrer Philippe Ier - en conflit avec Rome sur la question des investitures et le rapt de Bertrade de Montfort, femme du comte d'Anjou, en 1092 - et son fils Louis VI, grâce à l'intervention d'Yves de Chartres. Pourtant, sa politique à l'égard du Saint Empire révèle sa difficulté voire son incapacité à affronter une crise grave. Bien qu'il parvienne à affaiblir Henri IV en soutenant le fils rebelle de l'empereur, l'ancien allié, une fois devenu roi de Germanie, se retourne contre le pape. En 1111, Henri V se rend à Rome pour recevoir la couronne impériale et s'empare du pontife. Le pape n'obtient sa libération qu'en cédant sur la question des investitures épiscopales. La réaction est immédiate et montre la vitalité du réseau grégorien et sa solide implantation sur le terrain : plusieurs ecclésiastiques comme Bruno de Segni - futur abbé du Mont Cassin, ou encore Geoffroy de Vendôme, critiquent autant l'audace de l'empereur que la faiblesse du pape, tandis que Guy, archevêque de Vienne, réunit un concile dans sa cité en 1112, menaçant quasi explicitement de destituer le pape. Ce concile est resté célèbre pour cette décision, et Hugues de Châteauneuf en fut l'un des protagonistes. Pressé de toute part, le pape revient sur le privilège de Ponte Mammolo accordé à l'empereur lors du concile de Latran en mars 1112, mais il doit y faire une profession de foi.

En 1118-1119, Gélase II ose ce que Pascal II n'avait voulu faire pour éviter un schisme en excommuniant Henri V. L'empereur cède du terrain et c'est avec Guy de Vienne, protagoniste et « poids lourd » de la réforme en Bourgogne, devenu pape sous le nom de Calixte II (1119-1124), que s'achève cette phase de dénouement, lorsque le pape parvient à un accord avec l'empereur à Worms en 1122, sur la question des investitures : l'empereur peut investir les *regalia* par le sceptre, le métropolitain se réservant l'investiture de la charge ecclésiastique.

C. L'idéologie grégorienne

La présentation des évènements et des hommes qui les firent vivre s'avère un passage nécessaire. Mais l'étude de la réforme serait incomplète sans une présentation des idées des réformateurs et des principales revendications qui déterminèrent leur action. L'Eglise réclame pour elle la *libertas*, un slogan qui revient régulièrement dans les textes. Mais cette *libertas* se justifie par des revendications profondément morales qui se cristallisent dans deux mots/maux, la simonie et le nicolaïsme, conséquence d'une conscience nouvelle et aiguë du péché et d'une volonté de

purification de l'Eglise passant quant à elle par un retour à l'Eglise primitive et la vie apostolique[296].

La simonie devint rapidement le pire des maux, en tant que première hérésie du christianisme : Simon le magicien, dans les Actes des Apôtres, voulut acheter le pouvoir spirituel des premiers disciples du Christ. Vouloir acheter une dignité ecclésiastique à celui qui la confère (le Saint Esprit), c'est vouloir la séparer de la Trinité et donc nier cette dernière : là réside l'hérésie. En fait, cela rompait avec des pratiques anciennes, et nombreux furent les prélats en situation de compromis avec les pouvoirs temporels dans la tradition carolingienne. Progressivement, le champ concerné par la simonie s'élargit pour englober l'ensemble des rites chrétiens, montrant ainsi l'intérêt croissant de l'Eglise sur la question du monopole des pratiques sacrées : sacrements (baptême, confirmation), cérémonies liturgiques (funérailles, ordination des prêtres, consécrations d'églises et cimetières)… Le nicolaïsme trouve, lui aussi, sa source dans les premiers temps du christianisme (Apoc. 2, 6 et 15 ; Act. 6, 5). Le nom servit à qualifier une secte qui aurait pratiqué la fornication. On est alors davantage dans le domaine du péché que de l'hérésie.

La lutte contre ces deux maux est une lutte conjointe qui se joue sur le terrain des idées et des écrits mais aussi dans leur application. Dans un premier temps, Pierre Damien dédicace son *Liber Ghomorrianus*, qui dénonce le nicolaïsme, à Léon IX. Vers 1057-58, Humbert rédige son *Adversus Simoniacos* dont le titre est explicite et le contenu dénonce l'investiture royale ou impériale des évêques. Puis en 1059, Nicolas II interdit d'entendre la messe de prêtres incontinents et qualifie le nicolaïsme d'hérésie si le coupable persiste dans son erreur. La même année, au synode d'avril, le pape dénonce la propriété d'église par des laïcs (de l'église rurale à l'évêché). Grégoire VII intensifie la position de l'Eglise, entraînant parfois des réactions locales très dures contre le pape, mais débouchant sur une cléricalisation de l'Eglise, c'est-à-dire un développement de la structure institutionnelle.

---

[296] La liberté de l'Eglise doit lui permettre de mener à bien sa mission eschatologique. Il s'agit de se libérer non pas du pouvoir « politique » mais plus largement du péché dans une conception paulinienne au service de la Justice (Rom 6, 18). Voir Sylvain Gouguenheim, *La réforme grégorienne*, ouvrage cité, p. 21 et ss. Patrick Henriet observe un même glissement sémantique autour du terme *libertas* qu'avec celui de réforme. On passe de la construction de l'individu à celle de l'Eglise comme communauté et institution, d'une spiritualité individuelle à une spiritualité de l'action : Patrick Henriet, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne ? », *Revue d'histoire de l'église de France*, Vol. 96/1, 2010, p. 71-91, p. 76. L'obsession sur les fléaux que sont la simonie et le nicolaïsme s'explique par la question de la validité des sacrements. Les réalités que recouvrent les termes de simonie et nicolaïsme sont en vérité des pratiques traditionnelles et parfaitement intégrées au « système d'Eglise » en vigueur au Moyen Âge. Patrick Henriet, article cité, p. 78. Enfin, cette volonté de purification se prolonge dans l'obsession sur l'argent, la sexualité ainsi que le sang : Dominique Iogna Prat, *Ordonner et exclure*, ouvrage cité, p. 27 ; Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, p. 161.

Ces deux maux servent de programme en vue de restaurer le clergé, en particulier l'épiscopat, véritable cheville ouvrière de la réforme, mais dans cette optique ils ne sont qu'un prétexte pour s'attaquer à l'une des principales préoccupations des grégoriens : l'investiture laïque[297]. Il s'agit, dans le cas de l'investiture d'une charge épiscopale par exemple, d'un rituel par lequel le nouvel évêque reçoit sa charge par la remise symbolique d'un anneau et de la crosse. Souvent, la fonction était assortie d'un certain nombre de biens matériels accordés par une puissance laïque pour lesquels l'élu devait le rituel de l'hommage. Par extension, l'investiture désignait également la désignation pure et simple d'un clerc par un laïc. L'empereur Henri III (1039-1056) voulut insister sur l'obligation de l'évêque vis-à-vis du souverain, exigeant que l'empereur investisse le nouveau prélat par la crosse et par l'anneau, faisant fusionner l'investiture et la consécration, normalement réservée à l'archevêque. La pratique est dénoncée une première fois au synode de Rome en 1059 et par Humbert dans son traité *Adversus simoniacos*, mais cela ne reste que théorique, et c'est sous Grégoire VII que l'investiture est condamnée avec force et définie comme une hérésie. Il l'interdit une première fois par un décret en 1075, puis le réitère en 1078. Urbain II s'inscrit dans la lignée de ses prédécesseurs en condamnant l'investiture aux conciles de Melfi (1089), Plaisance et Clermont (1095)[298]. Toutefois, il se montre plus nuancé en dénonçant l'aspect transactionnel plus que l'aspect moral. Néanmoins, une étape est franchie car de plus en plus l'investiture est liée à l'impureté laïque, rejoignant la condamnation du nicolaïsme.

L'interdiction de l'investiture laïque est renouvelée lors de plusieurs conciles, Guastalla en 1106, Troyes en 1107, ce qui prouve à la fois le peu d'effet de ces mesures mais aussi l'intérêt que Rome porte à la question. Pourtant, le souverain germanique n'entend pas céder de terrain comme le montre l'initiative de Henri V en 1111 contre Pascal II.

Le conflit autour de la question de l'investiture trouve une issue avec le compromis d'Yves de Chartres, qui s'avéra être une solution largement reprise[299] : deux cérémonies sont prévues, l'une par l'archevêque concernant la charge ecclésiastique, l'autre par le prince à propos des droits

---

[297] L'épiscopat représente « la clef du changement permettant d'inaugurer l'application effective des décrets grégoriens. Les évènements démontrent la claire conscience qu'en avait la papauté et son désir de nouer des liens personnels avec les évêques » : Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 188. Le corps épiscopal et la question de leur investiture représentent l'alpha et l'omega de la réforme : c'est à la fois une fin (l'investiture conditionne leur accès à la fonction épiscopale) et un moyen (c'est par leur truchement que la réforme s'applique localement). En outre, le contrôle des évêques doit permettre la réalisation d'une Eglise pyramidale.

[298] La régularité des conciles et le fait qu'ils réunissent de plus en plus d'évêques (180 évêques et 15 archevêques en 1119 lors d'un concile tenu par Calixte II : Sylvain Gouguenheim, *La réforme grégorienne*, ouvrage cité, p. 165) confère de la densité et une continuité/permanence à l'action réformatrice.

[299] Ce compromis concerne surtout le royaume de France ainsi que celui d'Angleterre, où il existe très tôt un *modus vivendi* entre Henri Ier et Anselme de Cantorbéry. Le pape, surtout focalisé par le bras de fer avec l'empereur, dut ménager les autres souverains.

temporels. Sur le terrain, une solution s'esquisse en France sous Urbain II, en Angleterre sous Pascal II, en Allemagne pas avant 1122 avec Calixte II.

D. La réforme : des conséquences fondamentales mais une notion complexe

La question de la simonie et du nicolaïsme est difficile à appréhender. En effet, ces deux accusations ne servirent parfois que d'argument rhétorique pour mieux s'attaquer à l'investiture laïque dans le cadre de la question sensible des investitures. En outre, l'accusation de simonie servait, çà et là, à des règlements de compte. Néanmoins, localement, la question des mœurs n'était pas toujours qu'un prétexte, révélant au contraire les attentes nouvelles, des clercs comme des laïcs, en matière de pureté de mœurs. Autre complication pour les contemporains, mais aussi pour l'historien : la question de la détention de *res sacrae*/*res ecclesiae* par des laïcs remettait en cause un fonctionnement bien ancré. En effet, les églises sont l'une des formes les plus importantes de propriété de la terre. En outre, les sommes qui circulent étaient moins des trafics de sacrements que des cadeaux au propriétaire. C'est donc bel et bien l'Eglise qui, dans une démarche offensive et non défensive, a redéfini unilatéralement les règles du jeu et jeté le discrédit sur des pratiques jusque-là largement répandues. En l'espace de quelques années, non seulement ces pratiques deviennent illégales, mais en plus l'Eglise applique la nouvelle norme rétrospectivement : l'aristocratie laïque se trouve donc accusée de maux remontant à plusieurs générations, des maux dont elle ne comprend ni n'accepte les justifications. L'action pontificale fut relayée par des hommes nouveaux dans Rome - les cardinaux - et dans tout l'Occident - les légats et l'épiscopat acquis à la réforme. Les nombreux voyages, conciles, déplacements, rencontres menés par le pape et ses équipes permirent de consolider l'enracinement de la réforme et de lutter pied à pied avec une aristocratie forcément rétive à céder aux imprécations grégoriennes.

L'enjeu de la simonie, du nicolaïsme et de l'investiture était le rapport au sacré, notamment sa transmission. Cette transmission ne pouvait être le fait que de personnes chastes et pures, ce qui justifie l'accusation de nicolaïsme. Cette conception renforce la supériorité des clercs sur les laïcs, les premiers étant désormais supérieurs aux seconds par leur fonction et leur mérite. Cette hiérarchie se répercute au quotidien par le développement de la vie commune chez les clercs,

favorisée et encouragée par les grands conciles réformateurs de 1074-1078 : l'Eglise voit là un moyen de favoriser la distinction entre clercs et laïcs. L'impeccable moralité conditionne la proximité avec le sacré et donc l'accès au sacerdoce, *a fortiori* depuis que l'eucharistie a été définie non plus comme un symbole mais comme le vrai corps du Christ depuis l'hérésie de Bérenger.

Ces évolutions sont permises par de profondes transformations des mentalités, en ce qui concerne la conception et la perception du péché. L'époque est marquée par le sentiment de l'intériorisation de la faute, l'idéal de la conversion personnelle ou encore le développement de la culpabilisation - ce dont les grégoriens surent jouer avec habileté. Par ce truchement, la réforme se transpose ainsi sur la question des mœurs. La prise de conscience du péché doit permettre d'obtenir l'adhésion massive des croyants au projet réformateur et donc de se laisser encadrer plus largement par l'Eglise dans tous les aspects de la vie : mariage, mouvements spirituels, canalisation de la violence aristocratique…Les grégoriens trouvent ainsi un terreau favorable à leurs idées, ce qui permet d'expliquer l'apparent paradoxe du succès rencontré par la réforme dans certains milieux aristocratiques, alors même que le programme réformateur consistait à priver ces derniers de privilèges et prérogatives jusque-là incontestés[300]. Dans le même temps, la réforme diffuse l'idée d'imitation des apôtres, de purification, d'imitation du Christ, de pauvreté, d'humilité ou encore d'aspiration à se tourner vers la terre sainte. Il n'est pas anodin que le sentiment de croisade connaisse un tel succès à cette époque : l'entreprise représente en effet un exutoire pour l'aristocratie, un nouvel idéal en même temps qu'une forme de purification[301].

Le mouvement eut des conséquences profondes sur l'ensemble de la société chrétienne. Il s'agit d'une rupture fondamentale qui ne se limite pas à des aspects ecclésiologique, ecclésiastique ou institutionnel mais qui au contraire recompose l'ensemble du corps social en édictant de nouvelles normes[302]. Chaque cause, chaque élément du discours réformateur a des répercussions

---

[300] Le renouveau monastique fut en grande partie le fruit de l'action locale de groupes aristocratiques. Voir Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 99-100 ; Eliana Magnani, *Monastères et aristocratie en Provence*, ouvrage cité, p. 336-370. On peut imaginer que la noblesse y a vu le moyen de renouveler ses codes et ses outils de distinction. Sur la distinction, voir notamment les travaux de sociologues tels, outre Pierre Bourdieu (*La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, 1979), Bernard Lahire (*La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, 2004 ; *idem*, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, 2013) et Philippe Coulangeon (*Les métamorphoses de la distinction. Inégalités culturelles dans la France d'aujourd'hui*, Paris, 2011).

[301] Sur la purification intérieure menée par l'Eglise, doublée d'un mouvement de *dilatatio* (lutte contre les ennemis extérieurs) voir Dominique Iogna Prat, *Ordonner et exclure*, ouvrage cité, p. 32.

[302] Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 23. Ce dernier parle d'une rupture normative se produisant au milieu du XIe siècle : *idem*, « Pour une redéfinition de la réforme « grégorienne ». Eléments d'introduction », article cité, p. 16. Il s'agit presque pour l'Eglise de redéfinir le socle de valeurs ainsi que la *praxis* de la noblesse, en d'autres termes, de modeler un nouvel *habitus* de classe - soit des « principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations », Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, 1980, p. 88-89.

extrêmement larges. Le cas de l'investiture laïque est particulièrement éclairant à ce propos : sa condamnation n'est pas simplement une critique du rituel. Cela revient à remettre en cause le phénomène de l'église privée, et par extension l'ensemble des pratiques de l'aristocratie laïque mais aussi une part non négligeable de leur patrimoine, sur quoi se fonde leur légitimité et leur *potestas*. *In fine*, c'est l'ensemble des rapports entre clercs et laïcs qui se trouvent redéfinis. Si la vision d'une aristocratie prédatrice est actuellement largement nuancée, il n'en demeure pas moins que les rapports entre élites laïque et ecclésiastique évoluent vers davantage de compétition, au détriment sans doute de la collaboration qui pouvait exister.

L'un des effets majeurs, et sans doute involontaire, de la réforme fut de produire une distinction stricte entre l'empereur et le pape, incitant la puissance laïque à fonder ailleurs que dans l'Eglise sa légitimité. La réforme est l'occasion pour l'Eglise d'élaborer un droit autonome, suite à l'élaboration d'un arsenal de collections canoniques (par Anselme de Lucques, le cardinal Deusdedit, Bonizon de Sutri) qui remplacent progressivement la compilation de Burchard de Worms et eurent comme prolongement le décret de Gratien vers 1140, véritable corpus cohérent de la doctrine pontificale. L'Eglise s'appuie sur ce renouvellement rhétorique et idéologique pour s'affranchir des pratiques et règles qui la gênent. Ainsi en est-il de la coutume, dont Grégoire VII entend s'affranchir pour mieux dénier aux princes le droit de nommer les évêques : « Jésus n'a pas dit je suis la coutume, il a dit je suis la vérité ». Ce développement du droit - romain et canon - confirme l'émergence de la papauté comme instance souveraine. Plus tard, les puissances laïques chercheront aussi dans le droit les fondements de leur légitimité. Dans les textes, l'Eglise s'affirme ainsi progressivement comme la mère et la tête de la Chrétienté, via l'affirmation de la primauté romaine (Mat. 16, 18-20 : « tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise »). L'Eglise devient un concept et une institution totale, l'*Ecclesia Universalis*, la *respublica christiana*. A partir d'Urbain II, l'Eglise est envisagée comme la communion de toutes les églises avec l'Eglise mère (*ecclesia mater*) romaine. Le Pape s'intitule « évêque de l'Eglise catholique » (*ego Urbanus catholicae Ecclesiae episcopus*, titulature reprise par la suite par Pascal II), soit l'évêque d'un diocèse symbolique étendu à l'ensemble de la chrétienté, c'est-à-dire à l'Eglise universelle. Cette affirmation pontificale traduit le passage, dans l'idéologie des réformateurs, d'un idéal de domination impériale sur l'Eglise à celui d'une domination papale. La réforme produit peu à peu ses effets, et l'on assiste à la constitution d'une institution ecclésiale fortement hiérarchisée et centralisée dont la fonction de médiation sacramentelle doit être garantie par la qualité morale et

culturelle du clergé, dispensateur de la grâce, à l'abri de toute ingérence corruptrice des laïcs[303]. Cette centralisation s'avère être à la fois un objectif et un outil de la stratégie pontificale, et elle progresse grâce à l'instauration d'un personnel compétent, aux progrès de la chancellerie, l'intervention et l'arbitrage des papes, les voyages, légations, synodes (auxquels on observe une participation croissante de l'épiscopat), un corps épiscopal renouvelé. L'épiscopat s'avère être au cœur du projet grégorien et donc du conflit. L'évêque est tout à la fois le premier applicateur de la réforme mais aussi le principal enjeu : à la fois le moyen et la fin. En effet, la question des investitures concerne avant tout l'investiture épiscopale. Quant à la question du contrôle du clergé, elle relève essentiellement de l'évêque. L'ensemble du conflit montre que l'on se situe au niveau des enjeux de pouvoirs et non seulement au niveau de la morale. Le contrôle de l'élection par le chapitre cathédrale permet l'ancrage territorial du pouvoir des évêques et la régionalisation de leur origine, sans qu'il y ait une réelle évolution quant à leur origine sociale. Autre conséquence majeure, on observe un souci de distinction entre spirituel et temporel, profane et sacré, pureté et charnel, qui a des conséquences sur les hommes (clercs/laïcs), les lieux (le cimetière, le ban sacré clunisien), le temps (trêve de Dieu et paix de Dieu), les biens (les patrimoines ecclésiastiques et leurs droits : dîmes, oblations, droits de sépulture).

Le phénomène de réforme s'avère donc être un processus complexe, vivant - et non une simple armature intellectuelle - affecté par le réel et sujet aux compromis des négociations et aux tâtonnements de l'expérience. Cette complexité se perçoit notamment dans ses enjeux : la réforme repose sur le principe de séparation tout en revendiquant l'universalité du *dominium* ecclésiastique[304]. La réforme à l'épreuve du terrain s'accommode de certains arrangements car son application ne se fait ni sans heurts ni sans écarts avec les préceptes théoriques. Les grégoriens eux-mêmes n'hésitèrent pas à transgresser leurs propres règles en ce qui concerne l'élection épiscopale ou la « récupération » de certains patrimoines[305]. En effet, l'Eglise a tendance à rémunérer systématiquement les transferts de la terre alors même qu'elle condamne la simonie. De même, elle n'hésite pas à passer outre la règle de l'élection *clero et populo* pour imposer des prélats acquis à la réforme sur les sièges épiscopaux et ainsi mieux parvenir à ses fins, tandis que certains légats zélés

---

[303] Pierre Toubert, « Réforme grégorienne », article cité ; Michel Sot, « La réforme grégorienne, une introduction », article cité.

[304] Florian Mazel, « Pour une redéfinition de la réforme « grégorienne ». Eléments d'introduction », article cité.

[305] Comme l'a montré Laurent Ripart, bien souvent « les grégoriens ne s'embarrassent pas des principes canoniques » : Laurent Ripart, « Les grégoriens et les élections épiscopales. L'exemple emblématique d'Hugues de Die », dans *La réforme « grégorienne » dans le midi*, *milieu XIe-début XIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, n°48, Toulouse, 2013, p. 209-256, ici p. 231.

opèrent un grand nombre de dépositions sur justification de simonie, accusation dont nous avons vu qu'elle n'était pas toujours justifiée ou vérifiable. En outre, il n'y a pas un parti grégorien monolithique mais au contraire une mosaïque grégorienne. La réforme recouvre en fait des situations, des tendances multiples. Il n'y a pas une réforme - singulière, menée par l'Eglise catholique, *id est* universelle - mais des réformes revêtant une diversité d'éléments, et certains réformateurs jouent aussi le jeu de leur parenté laïque et de leur réseau, quand ils n'œuvrent pas simplement dans leur intérêt personnel[306]. L'historiographie récente insiste sur la diversité des acteurs, des courants, sur les résistances, les ajustements et les compromis. En effet, localement on se heurte à des situations complexes et parfois inextricables. La réforme ne représente alors pas un milieu idéologiquement et socialement homogène ni complètement cohérent entre la pensée et son application. Il existe un décalage entre la rigueur des principes et les accommodements de terrain, les situations locales offrant de nombreuses nuances et inflexions au programme en fonction des rapports de force - car la réforme n'est pas qu'une affaire de morale, mais aussi et peut-être avant tout une question de pouvoir.

On assiste d'autre part à une recomposition et une redistribution des pouvoirs, dont l'une des conséquences est de transformer profondément des pratiques anciennes, tel le don, allant jusqu'à remettre en cause l'*amiticia* entre aristocratie laïque et ecclésiastique, notamment monastique. Cela n'ébranle en rien la position de l'Eglise puisque la réforme - nous le verrons avec les chartreux - favorise l'émergence de certains mouvements spirituels, notamment dans le nouvel érémitisme, tout en confirmant la position hégémonique du monachisme clunisien par exemple[307] : Urbain II était grand prieur de Cluny sous le nom d'Eudes de Châtillon ; Calixte II quant à lui fut élu pape à Cluny ; enfin, pendant l'humiliation de Canossa, le 28 janvier 1077, l'abbé Hugues de Cluny, parrain de l'empereur Henri IV, joua les intermédiaires pour obtenir le pardon du pape.

Enfin, concernant le vocabulaire de la réforme et le terme même de « réforme », Gerd Tellenbach puis Rudolf Schieffer ont montré que Grégoire VII n'utilise que quatre fois les mots

[306] Thierry Pécout, « Le moment grégorien en Provence : bilan historiographique », article cité, p. 9.

[307] Les moines, par la position qu'ils considèrent occuper dans la hiérarchie ecclésiale et plus largement terrestre, dénoncent d'autant plus facilement les vices des prélats qu'ils en sont davantage indépendants en revendiquant l'exemption et l'immunité. Sur les réflexions menées par le monde monastique et en particulier clunisien sur sa place dans la société, voir Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale*, ouvrage cité.

reformatio et *reformare* dans les centaines de lettres de son registre[308]. Le mot *reformare* désigne un état antérieur meilleur que l'état contemporain. Dans la littérature de l'époque, on trouve davantage ses synonymes comme *ammonere*, *emendare*, *meliorare* ou *corrigere*. Dans la tradition paulinienne et augustinienne, *reformare* signifie transformer, une transformation de l'individu à l'image de Dieu. Cette réforme se complète au XIe siècle d'une réforme institutionnelle. Le terme même de réforme doit donc être relativisé et interrogé à l'aune des rythmes, dynamiques, situations locales, des acteurs... En réalité le maître mot des réformateurs fut *restitutio*, lequel impliquait l'idée de correction d'un abus. Son utilisation induit que ceux qui restituent - les laïcs - sont coupables d'avoir, par le passé, usurpé le bien rendu. Dans les mots, toute donation devient une restitution, montrant ainsi comment l'Eglise joue habilement d'une « pastorale de la culpabilisation »[309].

Conclusion

La réforme représente donc une rupture majeure qui marque l'achèvement d'un monde et l'avènement d'un autre. Les apports récents, loin d'en relativiser l'importance, affinent notre regard et ne font que confirmer la place essentielle qu'a jouée ce moment dans la recomposition des pouvoirs en Occident[310]. Elle n'est en aucun cas une réaction à l'anarchie féodale mais bel et bien une adaptation de l'Eglise en tant qu'*institution* à une société féodale elle-même bien structurée et qu'elle s'est donnée comme objectif de dominer de l'intérieur[311]. La réforme ouvre donc bien la voie à un développement original des sociétés européennes. En effet, au XIIe siècle le processus arrive à maturité : affirmation du *dominium* ecclésial, essor des seigneuries d'Eglise grâce aux transferts de

---

[308] Alors que l'on trouve vingt-quatre occurrences dans les *Moralia* de Grégoire le Grand : Patrick Henriet, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne », article cité. Sur le concept de Réforme, voir Gerhart Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, 1959. Comme l'ont montré les études sur les formulaires et l'influence du droit dans la rédaction des actes, « les mots ont revêtu une grande importance » : Sylvain Gouguenheim, *La réforme grégorienne*, ouvrage cité, p. 21 et ss ; Gérard Giordanengo, *Le droit féodal dans les pays de droit écrit*, ouvrage cité.

[309] Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 206.

[310] Ces études refusent une vision unitaire de la réforme et déconstruisent l'objet historique réforme grégorienne pour mettre à jour une nouvelle géopolitique et une nouvelle chronologie de la réforme. Pourtant, il demeure nécessaire de ne jamais détacher les études particulières d'une approche plus globale pour ne pas perdre de vue l'ampleur des transformations politiques, sociales et économiques. Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise*, ouvrage cité, p. 158-160.

[311] Pierre Toubert, « Réforme grégorienne », article cité, p. 882. La réforme n'est donc pas une étape entre monde carolingien et monde féodal (*contra* René Locatelli, Gérard Moyse, Bernard de Vrégille, « La Franche-Comté entre le royaume et l'empire (fin IXe-XIIe siècle) », article cité, p. 109), mais un phénomène qui se dresse face à la féodalité, tout en en partageant les mêmes codes, pour mieux la régir et l'encadrer. Dans ce cadre, le recours au droit favorise la pacification des relations entre évêques et grands laïcs : Florian Mazel, « Pour une redéfinition de la réforme « grégorienne ». Eléments d'introduction », article cité, p. 27-28.

l'aristocratie, refonte de l'institution, redéfinition de l'*ecclesia* en termes juridiques sont autant de manifestations de la réussite de l'entreprise de réforme[312].

Si nous suivons Pierre Bourdieu qui définissait l'Eglise comme le « corps détenant le monopole de la manipulation légitime des biens du Salut », alors nous pouvons avancer que le moment grégorien représente une étape fondamentale dans la mise en place de ce monopole[313].

Hugues de Châteauneuf représente un maillon essentiel à l'échelle locale de l'application de la réforme. C'est pourquoi nous allons à présent nous pencher sur son profil, ses origines mais aussi étudier son parcours ainsi que les grandes étapes et les moments clés qui ont jalonné sa carrière épiscopale.

---

[312] *Ibid.*, p. 28.

[313] Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, 1994, p. 169.

Chapitre 2

D'Hugues de Châteauneuf à Hugues de Grenoble : la trajectoire d'un évêque grégorien

Introduction

La biographie, aujourd'hui, se révèle être un genre particulièrement délicat mais stimulant intellectuellement. Entre impératif du genre et recherche d'originalité, elle oblige le chercheur à trouver un juste milieu pour traiter son sujet. En effet, il n'est pas possible de travailler sur un individu sans aller dans quelques voies « classiques » comme retracer les grandes étapes de sa vie, donner un cadre chronologique... Mais pour autant, ce serait un constat d'échec de traiter cela sans produire une réflexion personnelle et originale, *a fortiori* après avoir préalablement pris le temps de présenter les écueils et *topoï* du genre biographique en introduction. Les gardes fous imposés et la ligne épistémologique revendiquée ne seraient plus qu'effet d'annonce. Il n'y a alors rien de pire que de prétendre à l'originalité pour au final produire quelque chose très convenu, de faire la liste des pièges pour s'y précipiter à la première occasion.

Pour éviter ce décalage entre les intentions et le résultat concret, j'ai fait le choix de concentrer en quelque sorte ces aspects qui peuvent se rattacher à une biographie classique-chronologique, en un seul chapitre. Ainsi, après la présentation des cadres géopolitiques, ce chapitre sert à présenter les premières années d'Hugues de Châteauneuf de même que les grandes étapes de sa carrière. Néanmoins, j'ai tenté d'être le plus attentif possible à ne jamais tomber dans les travers de l'illusion biographique, à savoir évoquer ces éléments pour ce qu'ils sont sans chercher à les déconstruire et les dépasser pour voir au-delà du factuel ou de l'information brute. En eux mêmes, l'endroit où Hugues de Châteauneuf a fait ses études, le nom de son neveu, la fortune de son père sont des informations mineures. D'autant qu'en traitant ces aspects on n'est jamais loin de l'approche téléologique : on les interpréterait alors à l'aune de ce qu'il est devenu. La tentation devient grande d'exagérer ces éléments pour mieux faire apparaître un fil conducteur dans l'existence d'Hugues de Châteauneuf.

Mais en s'appuyant sur la sociologie, l'anthropologie, la géographie, la science politique, on peut faire parler ces éléments pour comprendre en quoi son éducation a pu jouer pour la suite de sa carrière, en quoi les lieux parcourus dessinent les contours d'un réseau ou au contraire révèlent des stratégies d'évitement, en quoi ses réussites ne sont en rien le fruit du destin ou le signe de sa sainteté mais le résultat de stratégies dont les enjeux le dépassent bien souvent.

Procéder ainsi, c'est faire le choix de revendiquer une part importante de subjectivité et d'assumer les limites de l'analyse. En effet, les sources ne disent pas grand-chose sur les premières années d'Hugues de Châteauneuf, il a donc fallu procéder en se fondant sur des hypothèses, en cherchant les traces, les indices, en remontant le fil de l'enquête : la méthode est incontournable en raison de la documentation, mais peut se révéler dangereuse, dans le sens où je déplace, dans ce chapitre plus qu'ailleurs, en permanence mon objet entre concept et documentation, théorie et pratique, passé et futur. Cela peut amener à sur-interpréter des aspects, à voir des choses où elles ne sont pas, ou - plus grave encore - à tomber dans l'anachronisme, le pire écueil de l'historien. Pourtant, je pense que si les précautions nécessaires sont prises, la démarche est justifiée et fructueuse.

Prenons le temps d'expliquer et d'appliquer cette démarche à l'objet d'étude. Une fois ses études terminées, Hugues devient chanoine à Valence. Peu de temps après, Hugues de Die tient un concile dans la cité, découvre le jeune homme et en fait immédiatement l'un de ses compagnons. Un an plus tard, Hugues de Châteauneuf est promu évêque de Grenoble. Guigues le chartreux n'est guère plus prolixe sur ces aspects et les autres sources ne l'évoquent même pas. Trois options s'ouvrent alors au chercheur. On peut se mettre dans les pas de Guigues et penser que le charisme ainsi que les immenses qualités du jeune homme lui ont permis de se faire remarquer. On peut, dans une démarche opposée, éluder au maximum ces aspects, soit parce qu'on les considère comme peu importants dans la mesure où les sources en parlent peu, soit pour éviter toute dérive apologétique - risque réel si l'on s'en tient aux mots de l'hagiographe. Enfin, on peut chercher à déconstruire avec précaution ces éléments et les interpréter pour y chercher des traces et des liens communs.

En même temps que développer des hypothèses, j'ai veillé à donner les interprétations possibles, ce qui permet de les formuler et de les justifier, avant de mettre en évidence les plus plausibles. Pour reprendre l'exemple évoqué, je pense que l'on peut faire le lien entre la place occupée par son père dans la hiérarchie châtelaine locale ou encore le lieu de ses études - dont on ne sait rien et que je ne peux que deviner - et son ralliement rapide et complet à Hugues de Die, né Hugues de Romans et ancien camérier de Lyon. On n'est donc jamais dans la certitude. Mais cela

donne une liberté qui permet d'envisager toutes les options possibles. En les confrontant, on arrive parfois à des constatations intéressantes.

Ce chapitre en apparence strictement biographique, au sens classique du terme, développe plusieurs points. Dans un premier temps nous analyserons les origines d'Hugues de Châteauneuf : origines à la fois sociale et géographique, pour tenter de cerner la place qu'occupe sa famille dans la hiérarchie régionale, son ancrage territorial, ses patrimoines, ses réseaux. Dans un second temps, nous évoquerons les liens possibles entre Hugues de Châteauneuf et Hugues de Bonnevaux. En effet, l'historiographie prétend que le premier est l'oncle du second, sans jamais apporter de preuve. Les sources n'étant pas explicites sur ce sujet, nous verrons si cette parenté a quelque chose de fondé et surtout ce que nous pouvons en déduire. Dans un troisième temps, nous étudierons les premières années d'Hugues de Châteauneuf, à savoir sa formation intellectuelle, ses premiers pas comme chanoine à Valence, sa rencontre avec Hugues de Die et sa nomination à Grenoble. Nous insisterons alors sur la complexité du personnage d'Hugues de Châteauneuf, en montrant en quoi il est le fruit d'une socialisation multiple, loin de l'image monolithique de l'ecclésiastique réformateur intransigeant. Enfin dans un dernier temps, nous examinerons les grands moments de la carrière d'Hugues de Grenoble. Nous verrons les lieux parcourus, les grands évènements auxquels il a participé, les périodes d'intenses activités et celles au contraire où il est étrangement muet, les causes dans lesquelles il s'est impliqué.

En traitant ces aspects, j'ai le sentiment à la fois de fournir le cadre biographique permettant de saisir le personnage d'Hugues de Châteauneuf, sans pour autant tomber dans l'écueil de la biographie classique et chronologique. Nous débutons certes par les origines, mais nous évoquons ensuite en quelques pages les cinquante années de son épiscopat, comme pour mieux tordre le cou à toute tentation à l'exhaustivité ou la linéarité. Nous faisons parler les sources avant que ce ne soit les sources qui, dans les chapitres suivants, dictent elles-mêmes les thèmes majeurs à aborder.

I. Les origines sociales et géographique

Hugues naît à Châteauneuf-sur-Isère, autour de l'année 1052. Son hagiographe, Guigues le chartreux, précise que l'évêque meurt en 1132, âgé « au moins de 80 ans »[314]. La date est néanmoins assez probable puisqu'Hugues est nommé évêque en 1080, alors qu'il avait « à peu près

[314] « *Aetatis porro suae ad minus octogesimo* », *PL* 153, c. 761-784 ; *Guigues, VSH*, p. 67.

27 ans », et que son âge posait problème à son élection en tant qu'évêque selon les règles canoniques[315]. Cela donne donc une fourchette comprise entre 1050 et 1053.

Guigues se fait plus précis à propos de l'origine géographique et sociale d'Hugues. Ce dernier né « dans une localité proche de l'Isère qu'on appelle Châteauneuf, eut des parents qui ne manquaient pas d'importance selon l'échelle des dignités du monde »[316]. Châteauneuf-sur-Isère, ou d'Isère, se situe à une dizaine de kilomètres au nord de Valence et à quelques kilomètres à l'ouest de Romans-sur-Isère, en aval de la rivière. Le site est à proximité de la confluence avec le Rhône : cela en fait un point stratégique pour contrôler les flux et échanges entre les Alpes et la vallée du Rhône sur un axe est-ouest mais aussi entre Bourgogne et Provence sur un axe nord-sud. Son père, Odilon de Châteauneuf, menait « la vie militaire », c'est-à-dire qu'il était un châtelain membre de la petite aristocratie locale[317]. Le nom même du site et de la famille d'Hugues peut indiquer une fondation ainsi qu'une ascension récente puisqu'on ne trouve pas de trace d'un ancêtre.

Comme l'indique Guigues, la région est polarisée par Valence, cité importante sur le Rhône entre Lyon et Vienne au nord et les cités de Provence au sud, les liens sont donc étroits entre la famille de Châteauneuf et le territoire valentinois. Pour preuve, Hugues entame sa carrière comme chanoine de l'Eglise de Valence, peut-être une charge achetée ou détenue par son père : plus précisément, la *Vita* nous dit que « revenu des écoles, il séjourna à Valence où il était chanoine de la cathédrale »[318]. On peut penser que la charge lui était réservée, comme à de nombreux enfants - cadets ? - des élites locales, et qu'il en prit possession une fois sa formation achevée[319].

En ce qui concerne sa famille, les sources n'évoquent clairement que son père Odilon. On ne connaît pas le nom de sa mère ni de ses frères, ni de la première femme de son père - la mère d'Hugues est la seconde épouse d'Odilon, on ignore si les frères anonymes évoqués sont issus du premier ou du second mariage[320].

---

[315] « *Annorum ferme viginti septem* », *PL* 153, c. 766 ; *Guigues, VSH*, p. 34. Pour accéder à l'épiscopat, l'âge de trente ans semble la limite communément admise. Sur les limites canoniques, voir Paul Christophe, *L'élection des évêques dans l'Eglise latine au premier millénaire*, Paris, 2009.

[316] « *Natione Valentinensis, loco juxta Isaram fluvium sito, cui Castrum novum nomen est* », *PL* 153, c. 764 ; *Guigues, VSH*, p. 30.

[317] « *Militari licet in habitu* », *PL* 153, c. 764 ; *Guigues, VSH*, p. 30.

[318] « *Cum autem a scholis reversus, Valentiae, ubi majoris Canonicus erat ecclesiae* », *PL* 153, c., 765 ; *Guigues, VSH*, p. 32.

[319] Dans certains cas, la charge ecclésiastique représente davantage aux yeux de la famille que la charge laïque. C'est alors l'aîné qui hérite du sacerdoce. Dans la région, les Albon illustrent parfaitement cette tendance : la charge épiscopale allait à l'aîné, dénommé Humbert, la charge comtale au cadet, Guigues. On ne peut donc affirmer qu'Hugues est l'aîné, d'autant que son père s'est remarié. A vrai dire, l'information n'a guère d'importance. C'est aussi le cas de certaines familles provençales. Voir Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise en Provence*, ouvrage cité.

[320] *Guigues, VSH*, p. 30 et 31.

La famille d'Hugues de Châteauneuf à partir des cartulaires de Grenoble et de la Vita sancti Hugonis.

A propos du père, des actes des cartulaires de Romans et Bonnevaux évoquent à plusieurs reprises un certains Odilon de Châteauneuf, mais seul un acte des cartulaires de Grenoble mentionne Odilon de Châteauneuf comme étant le père d'Hugues. Il s'agit de l'acte 71 du cartulaire B, rédigé par son propre fils : Hugues de Grenoble revendique et reprend la possession de l'église de Saint-Donat, « injustement détenue » par Geoffroy de Moirans, en présence des archevêques Hugues de Lyon et Guy de Vienne[321]. Par la même occasion, Odilon rend le bénéfice qu'il tenait du même Geoffroy. Saint-Donat est un petit établissement à 15 kilomètres au nord de Châteauneuf, qualifié de prieuré dans les sources, qu'Hugues de Grenoble et Guy de Vienne se disputent durant de longues années. Nul doute que le père d'Hugues fait partie du réseau de la famille de Moirans, elle-même liée aux comtes d'Albon, et que ces liens ont pu jouer un rôle dans la récupération de l'église de Saint-Donat par l'évêque de Grenoble, bien que cet échange ait été rémunéré[322].

Quelques années plus tard, Odilon se fait chartreux. Selon Bernard Bligny, cela se produit dès 1099, date supposée de la donation de Saint-Donat[323]. Odilon, après avoir contribué à la résolution du conflit entre Geoffroy de Moirans et Hugues de Grenoble, aurait donné par la même occasion l'ensemble de ses biens avant de prendre l'habit et de rejoindre le désert. Pourtant,

---

[321] La présence de ce dernier n'a rien de fortuite mais n'est en rien une marque de soutien : à partir de l'accession de Gui sur le siège de Vienne, en 1088, les deux prélats se disputent la région de Sermorens ainsi que le Saint-Donat.

[322] *CG*, B71.

[323] L'acte est daté de la prise de Jérusalem par les latins, donc de 1099 : « *antequam Jherusalem capta esset a Gallis sive Burgundionibus, tempore Urbani papae secundi* », *CG*, B95. Voir aussi Bernard Bligny dans *Guigues, VSH*, note p. 31.

Guigues précise qu'Odilon vécut environ 18 ans à la Grande-Chartreuse avant d'y mourir presque centenaire, le 23 mai 1121 ou 1124 selon les sources cartusiennes[324]. L'entrée au monastère se serait produite vers 1105 plutôt qu'immédiatement après la donation de 1099. Cette dernière ne représente donc qu'un évènement dans la vie laïque d'Odilon et non la fin de son existence dans le siècle.

Un autre acte des cartulaires de Grenoble fait référence à Odilon de Châteauneuf : il s'agit du rappel des biens détenus par l'évêque de Grenoble à Saint Donat. Pour prouver la propriété de l'évêque, le rédacteur a recours à un curieux argument : il affirme que ces biens sont effectivement à l'évêque puisqu'ils ont été détruits dans la guerre entre Gaufred de Moirans et Odilon de Châteauneuf ; s'ils avaient appartenu au comte, nul doute qu'ils auraient été épargnés[325]. Cet acte amène plusieurs remarques : d'une part il confirme le lien entre les Moirans et Odilon de Châteauneuf. A l'aune de l'acte de 1099, on peut émettre plusieurs suppositions en ce sens : il peut s'agir d'un conflit entre un seigneur (Moirans) et l'un de ses hommes (Odilon) pour revendiquer une autorité ou plus d'autonomie dans le Saint-Donat ; on peut aussi supposer que l'évêque s'est servi de son père pour mener la guerre contre un vassal récalcitrant, voire pour le faire rentrer dans sa dépendance, puisque la suite de l'acte dit que tout ce que Gaufred tient à Saint-Donat il le tient de l'évêque.

Pourtant, cet acte apparaît néanmoins étrange car il semble postuler que dans le diocèse, les terres ne peuvent relever que du comte ou de l'évêque, information pour le moins surprenante. Cela a contribué à véhiculer l'idée d'une bipolarisation de l'exercice du pouvoir dans le diocèse de Grenoble, entre la figure comtale et la figure épiscopale. C'est faire l'impasse sur la multitude des châtelains qui ne sont dans la fidélité d'aucun des deux, ou dans une fidélité lointaine et peu contraignante. Entre le XIe et le XIIe siècle, le conflit entre les deux hommes serait l'aspect visible de la compétition qu'ils se livrent pour consolider leurs réseaux en captant la fidélité des nombreux châtelains de la région, signant la fin progressive de l'autonomie de ces derniers. La manière dont est rédigé l'acte doit donc inciter à la prudence quant à l'interprétation à faire, car la source reflète avant tout la manière dont l'évêque conçoit la situation politique dans son diocèse, dans le contexte fortement compétitif évoqué[326]. Quoiqu'il en soit, cela n'en confirme pas moins les liens étroits et l'ancrage territorial, familial et politique d'Hugues et son père entre Saint-Donat et Châteauneuf.

---

[324] *Guigues, VSH*, p. 30-31. *RD* n°3316.

[325] *RD* n°2311 ; *CG*, B55.

[326] Voir Florian Mazel, dir., *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'occident médiéval*, Rennes, 2008, en particulier Laurent Ripart, « Du *comitatus* à l'*episcopatus* : le partage du *pagus* de Sermorens entre les diocèses de Vienne et de Grenoble (1107) », p. 253-286 ; *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations*, ouvrage cité ; Benoît Cursente, Mireille Mousnier, dir., *Les territoires du médiéviste*, ouvrage cité.

Les actes de l'abbaye de Saint-Barnard de Romans évoquent par deux fois un dénommé Odilon de Châteauneuf, sans que le lien de parenté soit précisé, on peut néanmoins faire le rapprochement sans trop de difficulté. Vers 1083, cet Odilon est témoin du don de Guy de Chalançon à l'église de Romans[327]. Quelques années plus tard, un Odilon de « *Castro Novo juxta Ysaram* », détenant - « *feodatorius* » - des églises données par Guillaume de Clérieux, approuve la confirmation du don des églises de Clérieux faite par Guillaume au profit de Guy de Vienne et des chanoines de Romans[328]. Ulysse Chevalier dans son *Regeste* ne peut donner qu'une datation très approximative de l'acte : entre 1088 et 1119, c'est-à-dire les dates de l'épiscopat de Guy de Vienne avant qu'il ne devienne pape sous le nom de Calixte II. Or s'il s'agit du même Odilon, chartreux depuis le début du XIIe siècle, l'acte date plus probablement de la fin du XIe[329]. Au vu de la maîtrise des sources et du sujet par Ulysse Chevalier, cette datation semble indiquer qu'il se refuse à faire le rapprochement entre Odilon père d'Hugues mentionné dans les cartulaires de Grenoble et la *Vita*, et Odilon, membre de l'entourage des Clérieux, cité dans les actes de Romans. Pourtant, la mention Châteauneuf-d'Isère, la redondance des mêmes lieux et mêmes protagonistes - la cité de Romans et l'archevêque Guy de Vienne - à quelques années d'intervalles autorisent, à mon sens, ce rapprochement.

Voici donc les premières informations que nous pouvons déduire[330] : le père d'Hugues est un *miles* qui contrôle Châteauneuf-sur-Isère. Il est lié à la puissante famille des Clérieux ainsi qu'à celle, moins importante, des Moirans, mais lui-même ne semble pas de tout premier rang[331].

---

[327] Paul-Emile Giraud, *Essai historique de Saint-Barnard et sur la ville de Romans. Complément textuel du cartulaire faisant suite aux preuves de la première et de la deuxième partie*, Lyon, 1869, n°120, p. 24-6 ; Ulysse Chevalier, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Barnard de Romans. Nouvelle édition complète d'après le manuscrit original classée par ordre chronologique. Première partie (817-1093)*, Romans, 1898, p. 206-7.
Parmi les autres témoins on trouve l'évêque de Valence, le vicomte Ponce, Odilon, ainsi que des hommes de Pisançon, Valence et Romans. *RD* n°2358

[328] Paul-Emile Giraud, *Essai historique. Complément textuel*, ouvrage cité, n°190, p. 68-9.

[329] *RD* n°2446.

[330] Sur les origines des évêques voir Michel Parisse, « Les évêques et la noblesse : continuité et retournement (XIe-XIIe siècles) », dans *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan, 1995, p. 61-85 ; Bernard Guillemain, « Les origines des évêques en France », dans *Le istituzioni ecclesiastiche della 'societas Christiana' dei secoli XI e XII. Papato, cardinalato, ed episcopato, Mendola, 1971*, Milan, 1974, p. 374-402 ; Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 126 et ss.

[331] A propos des Clérieux, ils sont localisés autour de Romans. Ils tissent des liens forts avec l'abbaye de Saint-Barnard mais aussi sur la rive droite du Rhône, près de Viviers. L'une des premières figures majeures est Adon de Clérieux (v. 1000-1052/62), père de Guillaume II de Clérieu (v. 1045-1128-30). Les femmes de la famille sont mariées à Guigues d'Albon et Ismidon de Royans par exemple. Selon Christian Lauranson-Rosaz, la famille est liée à l'archevêque Léger de Vienne. Sur les familles châtelaines de l'espace rhodanien, voir Christian Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne et ses marges*, ouvrage cité ; Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité ; Pierre-Yves Laffont, *Châteaux, pouvoirs et habitats en Vivarais*, ouvrage cité ; Laurent Grimaldi, *Le viennois du monde carolingien au début des temps féodaux*, ouvrage cité.

Pourtant, sa position - à moins que ce ne soit l'appui de son fils - lui ouvre les portes de la Chartreuse[332]. Il est implanté, peut-être récemment certes mais solidement, dans une zone ouverte d'échange, une interface entre les diocèses de Grenoble, Vienne, Valence, ouvrant aussi sur ceux de Die, Viviers et du Puy[333]. En outre, sa position paraît solide puisqu'elle semble lui assurer une charge canoniale, voire une prébende, à Valence, diocèse disputé entre les Clérieux, les comtes de Valentinois et les Guigues d'Albon.

II. L'hypothèse d'une parenté avec Hugues de Bonnevaux

Comme nous l'avons vu, on ne sait rien de la famille d'Hugues de Grenoble, à l'exception du nom de son père. La *Vita* mentionne sa mère et ses frères sans préciser leur nom. Les sources ne sont pas plus loquaces sur sa famille. Pourtant, l'historiographie a postulé l'existence d'un neveu d'Hugues de Grenoble, aussi exemplaire que ce dernier - les deux sont canonisés - à la différence près que le neveu, s'il s'agit bien de cela, a réussi là où Hugues a échoué toute sa vie : il est moine. Hugues de Bonnevaux est un moine cistercien, novice à l'abbaye du Miroir puis abbé de Léoncel entre 1161 et 1169 : cette abbaye, située sur le versant occidental du Vercors, entre les diocèses de Valence et de Die, est fondée en 1137 par des moines de l'abbaye de Bonnevaux. En 1169, jusqu'à sa mort en 1194, Hugues devient abbé de Bonnevaux, elle-même fille de Cîteaux et fondée en 1117 sous l'égide de Guy de Vienne. A l'instar de son prestigieux mais hypothétique oncle, Hugues de Bonnevaux est considéré comme saint mais sa *Vita* rédigée par le prieur Guigues de la Grande-Chartreuse en 1134, n'atteint pas, quantitativement comme qualitativement, le niveau de l'ouvrage de Guigues le Chartreux[334].

---

[332] Bernard Bligny, « Les chartreux dans la société occidentale du XIIe siècle », dans *Aspects de la vie conventuelle aux XIe-XIIe siècles*, Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 5e congrès, Saint-Etienne, 1974, p. 29-51. Dans cette contribution, Bernard Bligny souligne le caractère ainsi que le recrutement « aristocratique » (p. 48 et 52) de la fondation : un argument de plus pour voir en Odilon un seigneur d'une certaine importance dans la région.

[333] Chalançon, évoqué dans l'acte de 1083, est situé au sud du diocèse de Die, lequel est particulièrement influent à cette époque. Voir Aurélien Le Coq, « Réformer l'Eglise, produire du territoire : le diocèse de Die aux XI-XIIIe siècles », *La pierre et l'écrit*, *Revue d'histoire et du patrimoine en Dauphiné*, n°25, 2014, Grenoble, p. 47-68.

[334] *AS, avril, t. I*, c. 47-49. Voir aussi *Vita* de Hugues de Bonnevaux, éd. par Un moine de Tamié (A. Dimier), *Saint Hugues de Bonnevaux de l'Ordre de Cîteaux (1120-1194)*, Grenoble, 1941.

A. Une parenté incertaine

Il est important de s'arrêter sur ce dossier, car l'historiographie évoque ce lien de parenté entre les deux Hugues sans jamais en apporter la preuve[335]. Il semble donc justifié de partir en quête d'éléments probants permettant de confirmer - ou non - ce postulat et ainsi davantage cerner les origines d'Hugues de Grenoble, son réseau familial et son implantation territoriale. La méthode est risquée, puisqu'il s'agit de partir d'un individu mort en 1194 pour apporter des informations sur un autre individu qui lui est antérieur : autrement dit éclairer le passé à la lumière du présent et remonter la chronologie, le temps et les générations à partir d'hypothèses.

Pourtant, des éléments permettent effectivement de remonter ainsi le fil de l'histoire et de la généalogie. Autre argument séduisant, les informations sur la famille et leurs patrimoines sont plus importantes du côté d'Hugues de Bonnevaux que de celui d'Hugues de Grenoble. Etablir un lien de parenté entre les deux serait donc d'une grande aide dans le cadre d'une étude sur Hugues de Grenoble.

Ces éléments de rapprochement sont avant tout d'ordre géographique et onomastique. Les deux personnages évoluent dans un même espace géographique et culturel : la province ecclésiastique de Vienne et ses environs puisque l'abbaye du Miroir est située au nord de Lyon, celle de Léoncel à 35 kilomètres de Châteauneuf, celle de Bonnevaux dans l'archevêché de Vienne en direction de Grenoble. Léoncel et Bonnevaux sont ainsi à proximité des lieux emblématiques de la carrière d'Hugues de Grenoble. Quant à l'onomastique, le fait que les deux hommes portent le même prénom n'est sans doute pas fortuit. En effet, dans la société médiévale le nom a une dimension symbolique et programmatique[336]. Au sein des élites laïques, on retrouve souvent deux noms : l'un correspond à la branche qui hérite du titre et de la charge, l'autre à celle destinée à une carrière ecclésiastique. L'un des exemples les plus probants dans la région est celui de la famille des comtes d'Albon : les enfants mâles désignés pour exercer le pouvoir à Albon puis à Grenoble portent le nom de Guigues, tandis que ceux destinés à l'épiscopat, à Grenoble ou Valence par exemple au cours du XIe siècle, portent celui d'Humbert. On peut donc tout à fait envisager que les

[335] On le voit par exemple dans *RD* n°3587.

[336] Florian Mazel observe ce même phénomène en Provence : *La noblesse et l'Église en Provence*, ouvrage cité, p. 66-84.

seigneurs de Châteauneuf réservaient le prénom Hugues pour les garçons destinés à faire une carrière ecclésiastique[337].

Le fait que deux ecclésiastiques de haut rang, dans la même région, portent le même nom, est déjà un signe important, mais insuffisant pour étayer notre théorie. Pour avoir la preuve d'un lien de parenté entre les deux hommes, il faut aller voir du côté de la famille d'Hugues de Bonnevaux.

Si l'historiographie ne s'avance pas sur ce lien de parenté, c'est tout simplement parce que les sources ne disent pas explicitement que le plus ancien des deux Hugues est l'oncle du plus jeune. Ainsi, lorsque Ulysse Chevalier dans son *Regeste*, évoque la lettre envoyée par Bernard de Clairvaux à Hugues de Bonnevaux, il précise que ce dernier est neveu d'Hugues de Châteauneuf mais rien dans la lettre de Bernard de Clairvaux citée dans la notice ne le prouve[338]. Pourtant, l'abbé de Clairvaux connaît l'évêque de Grenoble bien plus que de simple réputation : en se rendant à la Chartreuse, en 1123, il ne manque pas de passer par Grenoble pour visiter l'évêque qui jouit alors d'un grand prestige dans les milieux réformateurs. Quant aux autres sources qui évoquent Hugues de Bonnevaux, en particulier le cartulaire de l'abbaye, à aucun moment elles ne mentionnent ce lien de parenté.

B. Trois groupes de parenté

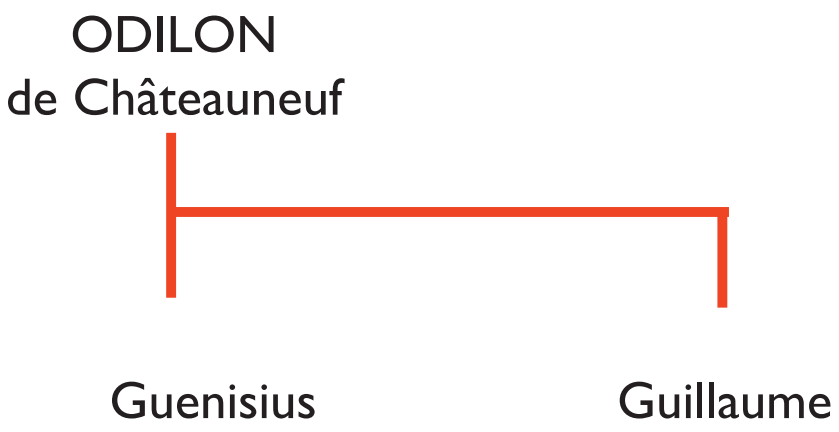
Les actes de Romans nous permettent d'avoir certaines informations, sans pour autant pouvoir faire de lien entre les deux hommes. Sous l'épiscopat de Guy de Vienne (1088-1119), un

---

[337] Selon Norbert Pascaud, Hugues devient un prénom courant chez les clercs durant la période, en particulier après le premier tiers du XIIe siècle (soit après le décès de l'évêque) : Norbert Pascaud, « L'anthroponymie des clercs dans la région de Grenoble vers 1100 », dans *Genèse de l'anthroponymie moderne, t. II. 1, Persistance du nom unique. Le cas de la Bretagne, l'anthroponymie des clercs*, études réunies par Monique Bourin et Pascale Chareille, Tours, 1992, p. 105-120, ici p. 113.
La lecture du *Regeste* d'Ulysse Chevalier (n°5696) nous permet ainsi d'apprendre qu'un 29 septembre, au cours du XIIIe siècle, un dénommé Hugues de Châteauneuf meurt : il était chanoine de Saint-Maurice de Vienne. Certes, on ignore totalement s'il est lié aux deux précédents. Mais cela pourrait corroborer l'hypothèse car il n'existe que trois Hugues de Châteauneuf dans le *Regeste* entre le XIe et le XIIIe siècle : tous sont ecclésiastiques.

[338] *RD* n°3587 ; Lettre 322, Jean Leclercq et Henri-Maria Rochais ed., *S. Bernardi opera*, Rome, 1977, t. VIII, p. 256-258. Le lien de parenté n'est évoqué qu'en note où figure par ailleurs une erreur, déjà commise par Mabillon : le destinataire serait Hugues abbé de Bonneval dans le diocèse de Besançon (*Bonae-Vallis scilicet in dioecesi Vesontionensi, cujus postea abbas istr Hugo piissimus, sancti Hugonis episcopi Gratianopolitani nepos*), alors qu'il s'agit bien d'Hugues de Bonnevaux, au diocèse de Vienne, comme le confirme Michel Rubellin (« L'Eglise de Lyon et saint Bernard », dans *Eglise et société chrétienne*, ouvrage cité, p. 437).

certain Guenisius de Châteauneuf, fils d'Odilon, fait un don à l'église de Romans d'un bien qu'il tenait de Guillaume de Clérieux. Parmi les souscripteurs, on trouve Guillaume, le frère de Guenisius de Châteauneuf[339]. Une fois encore, les lieux et les noms sont identiques. Il pourrait alors s'agir des autres fils d'Odilon et de sa femme, que cette dernière aurait tenté de convaincre de renoncer à la carrière des armes[340]. A la même époque, un Guillaume de Châteauneuf est marié à Wilelma fille d'Ugua et d'Etienne et approuve la restitution de l'église de *Ciliaco* (Silhac dans le Vivarais) par Guigues à Saint-Barnard[341].



La famille d'Odilon de Châteauneuf d'après les actes de Saint-Barnard de Romans.

Comme nous l'avons dit, pour établir de manière plus fiable des liens entre les deux Hugues, il nous faut partir du plus récent et tenter de remonter les lignes du temps et des liens familiaux : c'est par Hugues de Bonnevaux que nous pouvons parvenir à Hugues de Grenoble, notamment grâce aux actes de Léoncel et de Bonnevaux. Vers 1142, *Raimundus de Castro Novo* fait le don d'une condamine située à Alixan, à 10 kilomètres au sud-est de Châteauneuf-sur-Isère, dans le giron du territoire de Valence [342]. Son fils Guenisius donne son consentement. Vingt ans plus tard, en 1163, le même Raymond, se sentant mourir, donne tout ce qu'il a à Alixan, en présence de l'évêque

[339] Paul-Emile Giraud, *Essai historique. Complément textuel*, ouvrage cité, n°201, p. 75-6 ; *RD* n°2448.

[340] *Guigues, VSH*, p. 31.

[341] Paul-Emile Giraud, *Essai historique. Complément textuel*, ouvrage cité, n°222, p. 84-5 ; *RD* n° 2796.

[342] Ulysse Chevalier, *Cartulaire de l'abbaye Notre-Dame de Léoncel, au diocèse de Die, ordre de Cîteaux, publié d'après les documents originaux conservés aux archives de la Préfecture de la Drôme*, Montélimar, 1869, n°11 p. 13 ; *RD* n°3666.

de Valence, avec pour garant plusieurs hommes des environs de Valence, dont un chanoine de la cathédrale[343]. Surtout, en plus de Guenisius, un autre de ses fils est présent : il s'agit d'Hugues, abbé de Léoncel[344]. Dans l'acte XXXVIII de Léoncel, l'abbé Hugues confirme le lien de parenté avec Guenisius et nous permet d'étendre notre connaissance de cette famille bien ancrée à Châteauneuf-sur-Isère :

« *Guenesius de Castro Novo, frater meus, et uxor ejus Aaldis, et filius eorum Guntardus laudaverunt...omnia ea que pater noster Raymundus eidem contulerat et dederat monasterio* »[345].

Parmi les témoins de ce don, figure un certain *Odilo de Castro Novo*, bien qu'aucun lien de parenté ne soit mentionné. Quelques temps après, Guenisius confirme le testament de son père en faveur de Léoncel en présence de l'évêque de Valence et de son frère, Hugues : parmi les personnes mentionnées on trouve une matrone, Berlos, soeur de Raymond, donc tante d'Hugues de Bonnevaux et de Guenisius[346]. En 1193, un second fils de Guinisius, portant le même nom que son père, apparaît à la faveur d'une confirmation de don de son père et de son frère[347]. En 1204, Gontard, fils de Guinisius et neveu d'Hugues de Bonnevaux, fait un don à Saint-Ruf, approuvé par son fils, lui aussi appelé Guinisius[348]. Ce même Guinisius est nommé seigneur de Châteauneuf en 1218 lors d'un différend réglé avec l'ordre de l'Hôpital de Valence[349].

Pour achever cette reconstitution généalogique, notons qu'un don de 1248 concerne Raymond de Châteauneuf, fils de Guinisii de *Castro Novo*. Il pourrait être le troisième fils de Guenisius et Aaldisia[350]. Enfin, un acte de l'évêque de Valence en 1290 confirme les dons d'un Guinisius de Châteauneuf et de ses frères, de leur père Raymond, leur aïeul Guinisius, et leur bisaïeul Raymond[351]. Dans cet ensemble d'individus, on trouve donc une succession de Raymond et

---

343 *RD* n°4154.

344 « *Filiorumque suorum, videlicet Ugonis abbatis Leoncelli atque Guenisii* », *CL*, n°11, p. 11-14, n°12, p. 14. On apprend qu'il est père de Gontard et les deux hommes approuvent un don en 1188. Voir l'acte n°37 p. 43-44. A propos de Gontard et de son fils Guenisius, voir *RD* n°5048 et n°5078. Voir aussi *CB,* n°184 p. 80, n°38 p. 44.

345 *CL* n°38 p. 44 : Hugues y indique que son frère confirme à perpétuité le don fait par leur père Raymond à Léoncel en 1163. Voir aussi *Ibid.*, n°184 p. 80. *RD* n°5078.

346 *RD* n°4207 ; *CL*, n°11, p. 13.

347 *RD* n°5299 ; *CL*, n°49 p. 55-6. L'information est confirmée dans l'acte n° 50 p. 56-57.

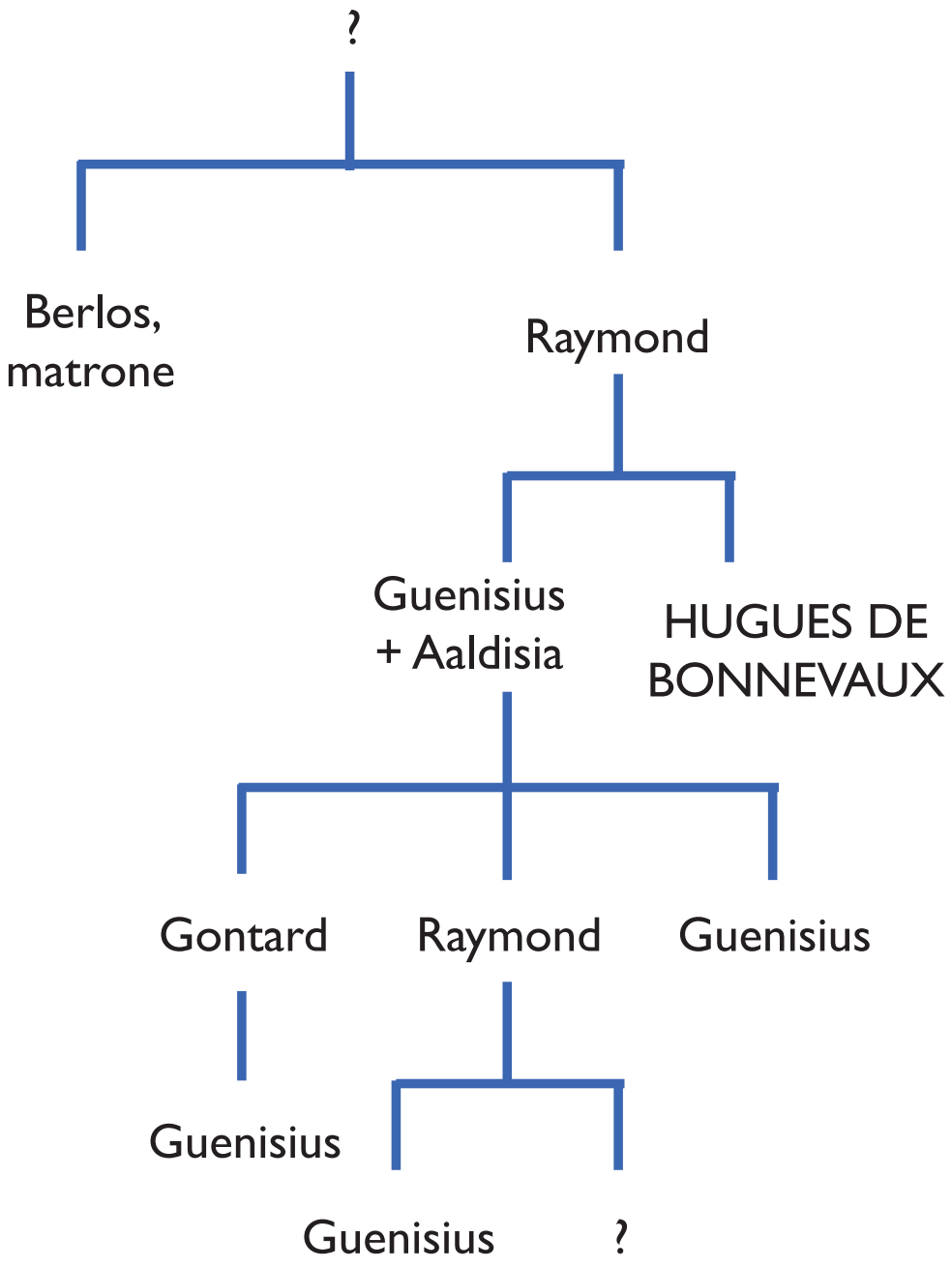
348 *CSR*, n°90, p. 97-98.

349 *RD* n°6467.

350 *CL*, n°154, p. 160-161.

351 *CL*, n°263, p. 278-279.

de Guenisius, tous enracinés à Châteauneuf-sur-Isère entre la première moitié du XIIe et la fin du XIIIe siècle.



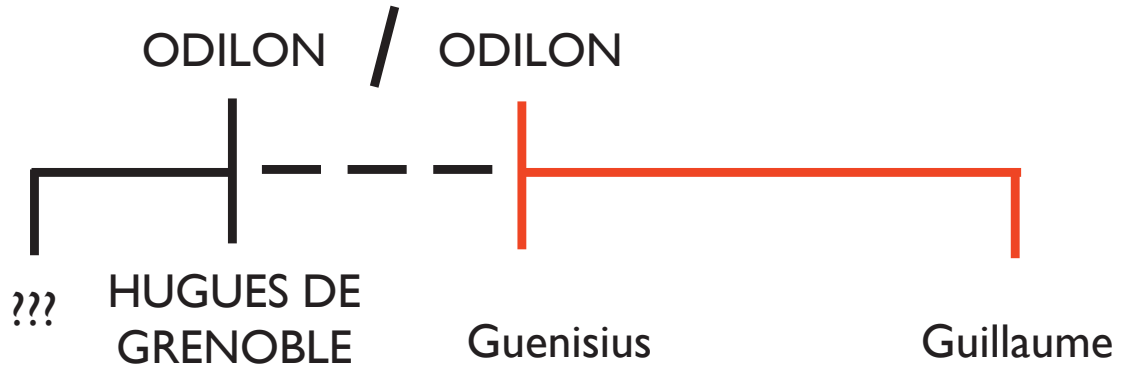
La famille d'Hugues de Bonnevaux à partir des actes de Léoncel et Bonnevaux.

Au final, nous pouvons établir trois généalogies différentes, chacune à partir d'une source particulière :

-Hugues de Grenoble et son père Odilon de Châteauneuf à partir des cartulaires de Grenoble. La *Vita* nous apprend en outre que l'évêque a des frères.

-Un certain Odilon de Châteauneuf est père de Guenisius et de Guillaume à la fin du XIe siècle, à partir des actes de Saint-Barnard de Romans, sur les terres d'origine d'Hugues de Grenoble.
-Enfin Hugues de Bonnevaux est lui aussi originaire de Châteauneuf où sa famille est solidement implantée, en particulier son frère : Guenisius.

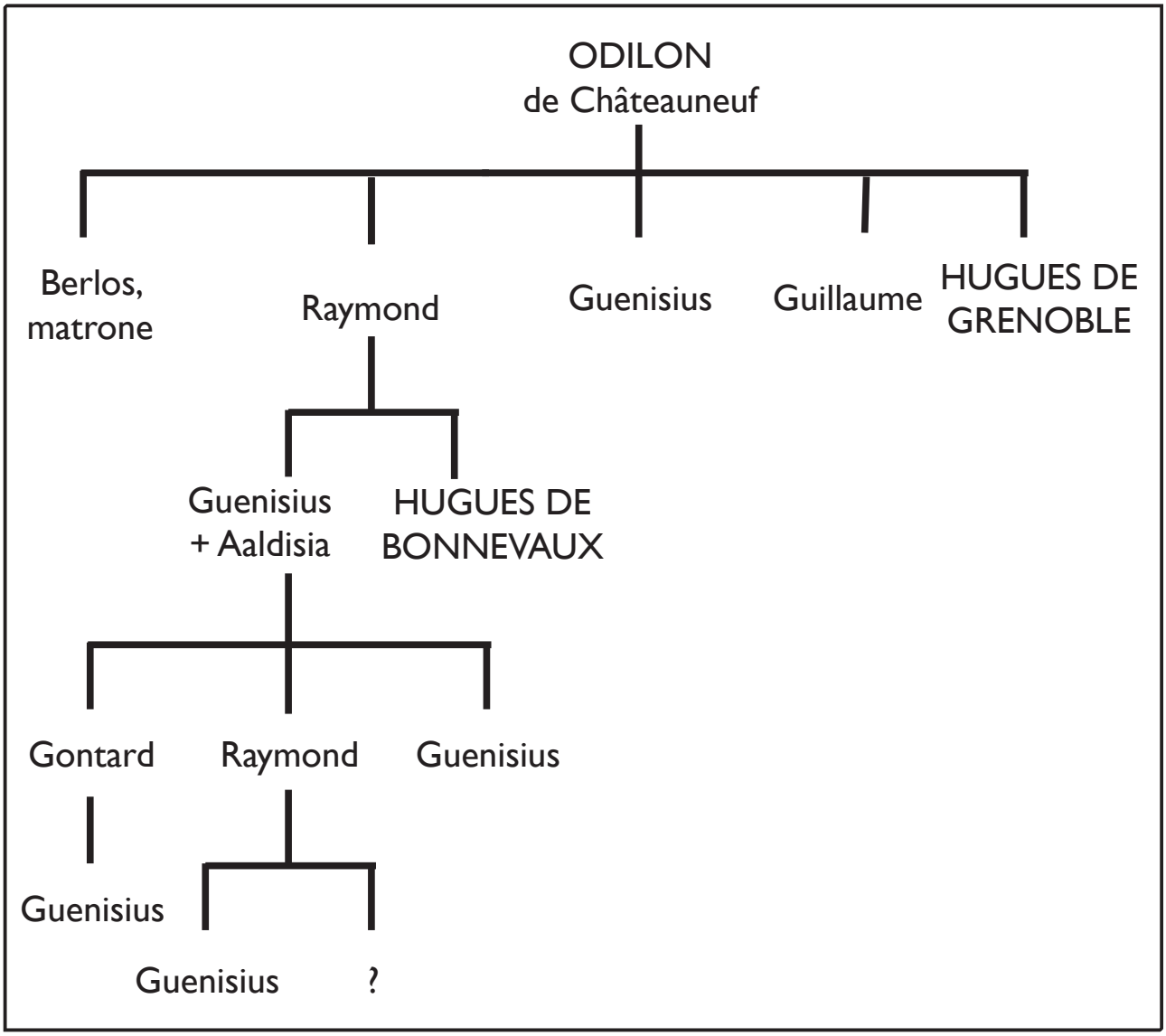
On peut raisonnablement faire le rapprochement entre le Odilon des cartulaires de Grenoble et celui des actes de Romans, les noms, lieux et dates étant absolument identiques. Dans ce cas Hugues de Grenoble aurait au moins deux frères, peu importe de quel mariage : Guillaume et Guenisius.



Un second rapprochement peut être établi entre le second et le troisième groupe de parenté, soit entre Odilon de Châteauneuf des actes de Saint-Barnard et Hugues de Bonnevaux sur la base de la redondance du prénom Guenisius (fils d'Odilon dans le premier cas, frère et neveu d'Hugues de Bonnevaux dans le second), de la référence « Châteauneuf d'Isère » et de la concentration spatiale de ces acteurs dans une zone située le long de l'Isère, entre Saint-Donat, Léoncel dans le Vercors, et Valence.

A partir de là, un troisième et ultime rapprochement peut être opéré entre Hugues de Grenoble et Hugues de Bonnevaux en se basant sur plusieurs éléments. D'une part sur la base du prolongement du raisonnement logique qui veut que si le premier groupe est lié au second, et le second au troisième, alors le premier groupe est lié au troisième. L'argument est efficace mais après tout un peu simpliste. Plus pertinent, on retrouve encore et toujours les mêmes lieux et mêmes protagonistes aux mêmes périodes : les châtelains autour de Romans et Saint-Donat tels que les Clérieux, les moines de l'abbaye de Léoncel, des ecclésiastiques valentinois, le tout à partir de la fin

du XIe siècle. Si ces éléments s'avèrent véridiques - ce qu'il sera de toute façon difficile d'établir avec certitude - alors les deux Hugues sont bien parents.



Reconstitution de la famille d'Odilon de Châteauneuf-sur-Isère, père d'Hugues de Grenoble.

Odilon de Châteauneuf serait, dans cette hypothèse, la première figure marquante d'une lignée de châtelains de l'Isère. Si l'histoire a retenu, dans une certaine mesure, son fils Hugues, Odilon aurait transmis l'autorité et le patrimoine familial essentiellement à son fils Raymond. Pourtant, c'est le prénom Guenisius que l'on retrouve le plus fréquemment, alors que celui d'Odilon n'apparaît que rarement par la suite dans les actes de la région, sans qu'un lien de parenté soit établi

: le marqueur anthroponymique semble davantage concerner Guenisius qu'Odilon. Peut-être ce réemploi du prénom Guenisius renvoie-t-il à un ancêtre d'Odilon dont nous ignorons les origines. Quoiqu'il en soit, nous pouvons ainsi faire le rapprochement entre Hugues de Grenoble et Hugues de Bonnevaux, mais aussi mettre un nom sur les frères de l'évêque grenoblois. Nous pouvons même lui ajouter une soeur, Berlos : le fait qu'elle ne soit pas mentionnée dans la *Vita* n'est en rien un argument contradictoire tant on connaît la méfiance et le peu de considération que porte Guigues le Chartreux aux personnages féminins[352].

C. Quels enseignements ?

Répétons-le, ce lien entre les deux Hugues ne présente en soi que peu d'intérêt. Il n'est même qu'anecdotique, dans la mesure où les sources n'en parlent pas : le confirmer, ou l'infirmer, ne révolutionne ni ne bouleverse notre connaissance sur le sujet. Pourtant, reconstituer la généalogie et les liens possibles entre les deux hommes permet de mieux comprendre le réseau familial, les patrimoines, l'ancrage local, la socialisation du futur évêque...

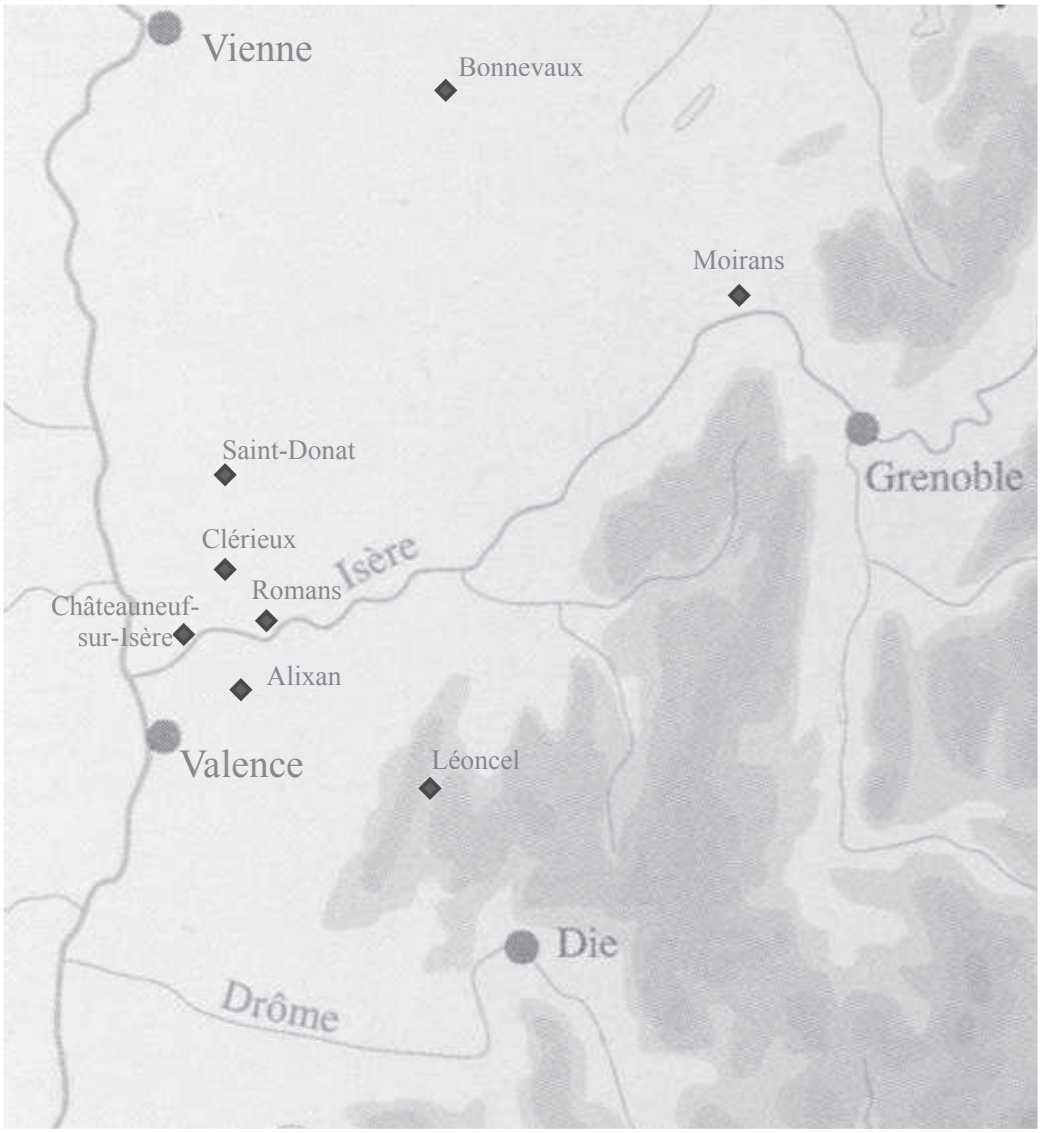
En effet, ces éléments attestant un lien de parenté entre Hugues de Grenoble et Hugues de Bonnevaux nous confirment par la même occasion l'implantation de la famille entre Isère et Rhône, entre Romans et Valence, avec comme solide point d'ancrage le territoire de Châteauneuf d'Isère. La toponymie et l'anthroponymie prouvent cette implantation à la croisée des circonscriptions ecclésiastiques de Vienne, Grenoble et Valence : lorsque l'on se penche sur les noms des individus, des lieux ou des biens engagés dans les actes dans lesquels figurent des membres de la famille de Châteauneuf, comme donateurs, garants ou témoins, tous renvoient à cet espace le long de l'Isère, à proximité de Valence. Les noms qui reviennent le plus sont bien entendu ceux des établissements bénéficiaires : Léoncel, Saint-Barnard de Romans et dans une moindre mesure Valence, Bonnevaux

[352] Plus largement, certains parlent d'une « misogynie monastique » : Alain Dierkens, Michel Margue, « *Memoria* ou *damnatio memoriae* ? L'image de Gislebert, duc de Lotharingie († 939) », dans Sylvain Gouguenheim, Monique Goullet, éd., *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Paris, 2004, p. 869-890, ici p. 888. Voir *infra*, chapitre 6.

et Saint-Ruf - transféré d'Avignon à Valence en 1158[353]. L'évêque de Valence est lui-même présent à de nombreuses reprises, dès 1083 dans un acte où Odilon est témoin, ou en 1160 quand Guenisius est garant d'un don situé à Bourg-lès-Valence. Les environs de Romans sont sur-représentés par l'intermédiaire de lieux comme Alixan ou Pisançon, ou bien au travers de certaines familles comme les Clérieux. Alixan, situé entre Romans et Valence, est évoqué dans un acte de 1142, un autre de 1163 - don de Raymond confirmé par son fils Guenisius en 1193 - et un dernier vers 1165. Quant à Pisançon, en bordure de Romans, le lieu est évoqué dès la fin du XIe siècle. Enfin, les liens sont étroits avec la famille de Clérieux, incontestablement la plus importante puissance des environs : leurs possessions sont nombreuses autour de Saint-Barnard dont au moins un des membres est abbé. A la fin du XIe siècle, Guillaume de Clérieux réitère un don de son père à l'abbaye : Odilon de Châteauneuf confirme le don composé de plusieurs églises, dont l'une se situe aux Voirasiers, entre Saint-Donat et Romans, sur la rive droite de l'Isère[354].

[353] Sur l'implantation de Saint-Ruf à Valence, voir Yannick Veyrenche, « L'Île de l'Epervière, siège de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Ruf, d'après les sources écrites (XIIe-XVe siècles) », dans *Revue dromoise*, vol. 99, n°524 (2007), p. 3-23 ; « '*Quia vos estis qui sanctorum patrum vitam probabilem renovatis*'. Naissance des chanoines réguliers jusqu'à Urbain II », dans Michel Parisse, dir., *Les chanoines réguliers. Emergence et expansion*, Saint-Etienne, 2009, p. 29-70 ; « Une abbaye chef d'ordre face à deux cités : les chanoines réguliers de Saint-Ruf à Avignon et Valence », dans *Moines et religieux dans la ville, XIIe-XVe siècle*, Cahiers de Fanjeaux n°44, 2009, p. 79-106 ; « XI-XIIe : légats, évêques et chanoines réguliers dans le sillon rhodanien. Le cas de l'expansion de Saint-Ruf », dans Françoise Moreil, dir., *Monachisme et réformes dans la vallée du Rhône*, Etudes vauclusiennes, n°75-76, 2006, p. 5-18.

[354] *RD* n°2446 et n°2448.



Rayon d'action, patrimoine et réseau de la famille d'Odilon de Châteauneuf-sur-Isère.

Pour conclure sur les origines familiales d'Hugues de Grenoble, nous pouvons voir que le lien de parenté avec Hugues de Bonnevaux nous permet d'en découvrir beaucoup plus que ce que nous disent la *Vita* ou les cartulaires de Grenoble. Odilon de Châteauneuf, le premier de la lignée à apparaître dans les sources, est membre d'une famille de l'élite châtelaine locale. Il s'agit d'une famille de troisième niveau, bien inférieure aux Clérieux et aux Albon, ou même aux familles de Moirans, Voiron et Voreppe implantées plus au nord de l'Isère. Néanmoins, Odilon semble en mesure de s'opposer aux Moirans, de faire un certain nombre de dons, d'entrer à la fin de sa vie à la Grande-Chartreuse. En outre, il a suffisamment de poids pour assurer à l'un de ses fils une charge canoniale qui lui sert par la suite de tremplin vers la fonction d'évêque de Grenoble, et pour qu'un autre de ses descendants fasse également une brillante carrière ecclésiastique chez les cisterciens.

La solide implantation à Châteauneuf, permettant le contrôle de la circulation sur l'Isère peu avant la confluence avec le Rhône, a pu jouer dans l'enrichissement et le poids politique acquis par la famille : en effet, plusieurs dons des seigneurs de Châteauneuf-sur-Isère concernent des droits de péages « sur eau » ou des droits de passage dans les ports[355]. Ajoutons que le réseau et les biens des descendants d'Odilon de Châteauneuf se situent dans un espace fortement polarisé par Valence et le Rhône, malgré la proximité de l'influente cité de Vienne, ce qui expliquerait, en partie, le fait que la « carrière » ecclésiastique d'Hugues de Châteauneuf commence à Valence, en tant que chanoine.

III. Formation et ascension

A. Les socialisations du jeune Hugues

Selon Guigues le Chartreux, trois critères ont convaincu Hugues de Die, de passage à Valence dans la seconde moitié des années 1070, de prendre le jeune chanoine comme compagnon : son physique, son érudition et enfin ses origines. En ce qui concerne le physique, on est là dans un *topos* de l'hagiographie chrétienne : le futur saint dégage dès ses premières années une aura et un charisme sur son entourage qui suscitent l'admiration de beaucoup. Guigues le décrit comme jeune, au visage distingué, de haute taille, mais de caractère discret[356]. Ensuite, seulement, son érudition - « *eruditionis* » - et ses origines - « *generis* », que Bligny traduit par « noblesse », sont des éléments convaincants. Par « *generis* », il semble que Guigues sous-entend l'ensemble des éléments que nous venons de détailler, c'est-à-dire son origine sociale, l'importance de ses parents mais aussi ce qui en est le corollaire direct : la domination exercée localement et l'ancrage territorial de la famille. Quant à sa formation et son éducation, nul doute qu'elles ont joué un rôle essentiel dans son parcours et dans sa carrière, en tant qu'éléments essentiels de la socialisation.

La sociologie s'est penchée depuis longtemps sur les processus de socialisation. On convient aujourd'hui qu'il existe deux formes de socialisation : une socialisation primaire, par la famille et l'entourage immédiat, et une socialisation secondaire par l'école ou les pairs par exemple[357]. Ce

---

[355] *CL*, n°21, p. 24 ; *RD* n°4324. A propos des biens de Guinisius de Châteauneuf sur le droit de passage dans les ports, voir *CL*, n°50, p. 56-57 et *RD* n°5301.

[356] « *Qui cernens juvenem elegantem vultu, statura procerum, eloquio temperatum, moribus verecundum* », *PL* 153, c. 765 ; *Guigues, VSH*, p. 32.

[357] Peter L. Berger, Thomas Luckman, *La construction sociale de la réalité*, Paris, 1986.

postulat a été affiné afin d'éviter l'écueil d'une interprétation qui verrait les deux formes de socialisation se succéder, marquant le passage de l'homogène (la famille) à l'hétérogène (l'école...). Au contraire, ces socialisations, loin de simplement se succéder, sont étroitement imbriquées, aboutissant à une socialisation multiple et révélant ainsi le caractère pluriel et complexe des individus[358]. Dans le cas d'Hugues de Grenoble, je voudrais m'appuyer en partie sur ces éléments pour montrer que son parcours révèle un individu au profil plus complexe qu'il n'y paraît. En prenant acte de cette complexité, on évite qu'un cas illustratif ne devienne caricatural.

Les mentions sur son parcours et sa formation intellectuelle sont minces : Guigues nous apprend uniquement qu'Hugues, soutenu par sa mère et avec une appétence certaine, fit des études assez brillantes qui nécessitèrent de quitter la région de Valence. Pourtant, ces quelques mots nous en apprennent beaucoup sur le parcours d'Hugues et sur la stratégie de la famille de Châteauneuf-d'Isère[359]. En effet, les études sont vues comme un moyen de briller aux yeux de Dieu en grâce et en mérite :

« *Hinc factum est, eadem adnitente, ut discendis applicaretur litteris : sperabatur enim (nec frustra) singularis apud Deum gratiae futurus et metiti* »[360].

Ainsi, dans la conception de la famille d'Hugues, avoir l'assurance de bénéficier d'une charge canoniale n'est suffisante que dans la mesure où son détenteur possède la formation et le savoir lui permettant, tout d'abord, d'être à la hauteur de sa charge pour ensuite se distinguer et, enfin, espérer accéder à des fonctions plus importantes. L'éducation et la formation intellectuelle d'Hugues de Châteauneuf aurait ainsi joué un rôle d'ascension sociale mais aussi de passerelle entre sphère laïque et sphère ecclésiastique, en permettant à ceux qui ne pouvaient hériter - les fils de la

---

[358] Erwin Goffman, *Les cadres de l'expérience*, Paris, 1991. Selon le sociologue américain, l'individu est un produit complexe et singulier d'expériences socialisatrices multiples. Ces positions ont été reprises en France par Bernard Lahire - par ailleurs très critique sur l'*habitus* bourdieusien - dans la lignée de Durkheim, Halbwachs et Elias.

[359] Dans la lignée de l'interactionnisme Goffmanien, nous pouvons définir la stratégie comme l'évolution d'une position, d'une situation sociale mais aussi l'adaptation de modèles de pratique. Dans cette optique, les études mais aussi l'adhésion aux valeurs et codes de la sphère ecclésiastique sont autant d'aspects essentiels de cette stratégie.

[360] *PL* 153, c. 765 ; « Par la suite, toujours avec l'appui de sa mère, il fit ses études : on espérait en effet, et ce ne fut pas en vain, qu'il serait exceptionnel devant Dieu en grâce et en mérite », *Guigues, VSH*, p. 32.

petite élite châtelaine - d'intégrer des réseaux et des cercles plus élevés et d'exercer des charges ecclésiastiques importantes. On voit que dans le cas d'Hugues, l'investissement fut payant[361].

On ne sait ni combien de temps durèrent ses études, ni où elles se déroulèrent. On sait seulement qu'Hugues dû partir « *in exteras profectus regiones* », que Bligny et Chomel traduisent par « à l'étranger »[362]. Tout comme le fait d'établir le lien entre Hugues de Bonnevaux et Hugues de Grenoble n'était pas intéressant en soi mais uniquement dans ce que l'on pouvait déduire sociologiquement sur les deux hommes, le lieu où Hugues a fait des études ne semble pas une information de premier plan. Pourtant, cela permet de déduire les premiers déplacements d'Hugues de Châteauneuf, de tirer des enseignements sur les stratégies élaborées et les réseaux mobilisés. Dans le cas d'Hugues, on peut exclure une formation monastique : nul doute que Guigues aurait mentionné si le futur évêque de Grenoble avait, dans sa jeunesse, côtoyé un monde qu'il n'a, par la suite, de cesse d'idéaliser et qu'il rêve de rejoindre. Cela permet d'écarter l'idée d'une formation à la Chaise-Dieu, dont l'école monastique est réputée à la même époque et où Hugues se rend dans les années 1080[363]. Le fils d'Odilon aurait donc pu être formé au sein d'une école cathédrale, ces dernières se multipliant à la même époque[364].

En ce qui concerne le lieu exact de ses études, il convient de se pencher sur la traduction du terme « *exteras* ». La notion « d'étranger » suppose de quitter ce qui constitue un espace cohérent aux yeux du rédacteur : or qu'est ce que « l'étranger » pour Guigues ? Il pourrait s'agir de ce qui est hors de l'ancien royaume de Bourgogne, dans la mesure où des cités comme Avignon ou Lyon sont évoquées par l'hagiographe et qu'implicitement il ne s'agit pas sous la plume de Guigues de lieux « étrangers » à l'espace politique parcouru, vécu ou connu par Hugues et Guigues. En outre, les commentaires de Guigues le chartreux laissent sous-entendre qu'Hugues n'était pas seul durant sa formation mais qu'au contraire il put bénéficier de la présence d'amis voire de membres de sa famille. A l'aune de ce que l'on sait de l'importance de sa parenté et de son réseau, on peut en

---

[361] Sur l'école et les études au Moyen Âge, voir les travaux de Pierre Riché et Jacques Verger. Notons que dans un essai récent, Joseph Morsel propose des développements intéressants sur la notion de méritocratie appliquée à la période médiévale : Joseph Morsel (avec la collaboration de Christine Ducourtieux), *L'histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat...Réflexions sur les finalités de l'Histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'histoire s'interrogent*, LAMOP, Paris, 2007. http://lamop.univ-paris1.fr/W3/JosephMorsel/Sportdecombat.pdf

[362] *Guigues, VSH*, p. 32.

[363] *AS, t. IX*, c. 208.

[364] Voir Jacques Verger, *Culture, enseignement et société en Occident aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, 1999 ; Pierre Riché, *Ecoles et enseignements dans le haut Moyen Âge, fin du Ve siècle-milieu du XIe siècle*, Paris, 1989 ; Pierre Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare VIe-VIIIe siècle*, Paris, 1995 ; Michel Rouche, *Des origines à la Renaissance*, t. I de l'*Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, Louis-Henri Parias, dir., Paris, 1981 ; Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1977.

déduire une formation hors du Valentinois comme les traducteurs précisent en note, mais dans un espace relativement proche d'un point de vue réticulaire. Cela pourrait concerner une cité épiscopale voisine de Valence où Odilon pourrait avoir des connaissances, donc suffisamment proche en terme de relationnel, mais assez éloignée de la région de Valence pour que le terme *exteras* soit justifié, ce qui pourrait exclure Viviers ou Vienne par exemple ; vu les liens noués ultérieurement par Hugues avec Saint-Chaffre, un passage par le Puy n'est ainsi pas à exclure. L'option lyonnaise reste cependant la plus plausible. L'école épiscopale de la capitale des gaules est déjà célèbre avant l'an mil : saint Odilon, dans la vie de l'impératrice Adélaïde, la voyait comme « la mère et la nourrice de la philosophie », tandis que saint Bernard de Clairvaux, quant à lui, a fait l'éloge de l'école dans l'une de ses lettres[365]. Ainsi, la « découverte » d'Hugues de Châteauneuf par Hugues de Die, ancien camérier de l'église de Lyon, lors d'une étape à Valence, n'en serait pas vraiment une. En effet, d'après la Vita, certaines personnes qui connaissaient les qualités d'Hugues de Châteauneuf servent d'intermédiaire et présentent le jeune chanoine au légat alors que ce dernier tient un concile à Valence[366]. Il peut s'agir de personnes du chapitre de Valence, qui connaissent le fils d'Odilon de Châteauneuf depuis qu'il est lui-même chanoine, mais il peut s'agir aussi de personnes de l'entourage d'Hugues de Die, lui-même passé par Lyon, qui ont fréquenté les mêmes milieux intellectuels qu'Hugues de Châteauneuf et qui donc connaissent ses qualités en la matière. En sus de l'origine sociale et de l'ancrage géographique, la formation intellectuelle d'Hugues de Châteauneuf aurait donc servi de critère décisif dans le jugement du légat de Grégoire VII. C'est en tout cas une explication plus solide que le premier critère invoqué par Guigues, à savoir l'aspect physique.

Dans le cas d'Hugues de Châteauneuf, on se trouve face à une socialisation plurielle : le fils d'Odilon n'est pas uniformément façonné par son milieu social mais va au contraire incorporer des modèles d'actions différents. C'est ce qu'étudie Bernard Lahire dans son ouvrage sur l'homme pluriel, s'inspirant du travail de Maurice Halbwachs sur l'hétérogénéité des expériences socialisatrices[367]. Hugues ne fut pas d'abord sujet à une socialisation primaire familiale qui tendait vers une culture châtelaine laïque, puis à une socialisation secondaire ecclésiastique par sa formation, sa charge canoniale à Valence et sa fonction d'évêque : il a connu conjointement les deux, preuve que l'individu est un produit complexe de multiples processus de socialisation. Bien

[365] Bernard de Clairvaux, *épitre* 174. Voir aussi Michel Rubellin, *Eglise et société chrétienne*, ouvrage cité, p. 167.

[366] *Guigues, VSH*, p. 32.

[367] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, 1950 ; Bernard Lahire, *L'homme pluriel*, ouvrage cité.

que né dans une famille châtelaine, Hugues est - par son prénom - sans doute destiné à une carrière ecclésiastique, ce qui expliquerait la place importante que joue sa mère dans ce qui prend la forme d'une éducation genrée[368] : les fils destinés à une carrière militaire suivent la figure paternelle tandis qu'Hugues poursuit des études, poussé par sa mère, en vue de mener une carrière ecclésiastique. Ainsi, dès ses premières années Hugues évolue dans un monde où cultures châtelaine et ecclésiastique se complètent voire se confondent. Nul doute que cette expérience se prolonge durant sa formation, puis à Valence, puisqu'il devait certainement côtoyer de nombreux autres héritiers de familles du même rang que le sien. Par la suite, Hugues n'a de cesse de conjuguer et d'articuler ces deux aspects de sa propre formation individuelle et personnelle : il a intégré les codes culturels de l'aristocratie laïque, son groupe d'origine - ce qui devient un atout de poids quand il s'agit ensuite de négocier d'arrache-pied avec les membres de ce groupe, en sus de le rendre légitime en tant qu'interlocuteur - codes qu'il met au service de son groupe de rattachement dont il a dû là aussi faire l'apprentissage. Hugues représente donc un modèle d'évolution et d'ascension au sein de l'aristocratie, conséquence de sa formation mais surtout d'une stratégie familiale qui a parfaitement marché. L'éducation a fonctionné comme outil d'ascension (dans une vision verticale) mais aussi comme passerelle (horizontale) entre les deux sphères - laïque et ecclésiastique - d'un même milieu, celui de l'élite médiévale. Les liens sociaux noués durant ces multiples étapes socialisatrices ont fonctionné comme autant d'éléments d'un capital social qui s'est ainsi progressivement enrichi et étoffé.

B. La rencontre avec Hugues de Die et la nomination à Grenoble

La rencontre entre les deux hommes se produit probablement en 1079, au synode de Valence. Le 20 mars 1079, Grégoire VII avait ordonné sa tenue et le jeune fils d'Odilon y était chanoine depuis peu. Le légat connaissait peut-être déjà le jeune homme, leur route ayant pu se croiser auparavant. En effet, avant de devenir célèbre sous le nom d'Hugues de Die, on le connaît sous le nom d'Hugues de Romans, ville dont il était peut-être originaire, située à quelques kilomètres à peine de Châteauneuf-sur-Isère. Par la suite, il est nommé à Lyon où il est camérier jusqu'à sa nomination comme évêque de Die en 1073.

---

[368] Voir Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, 1998 en sociologie ; George Duby et Michelle Perrot, dir., *Histoire des femmes en Occident*, 5 vol., Paris, 1991, en histoire.

L'idée d'une rencontre précoce entre les deux hommes est séduisante mais pourtant peu probable : Guigues nous dit bien dans la *Vita* qu'Hugues de Die a entendu parler de son jeune homonyme par des intermédiaires lors de son passage à Valence. Il faut donc plutôt envisager des relations communes aux deux hommes, partageant soit une origine drômoise, soit un passage par la cité de Lyon dans les années 1070.

Le cas d'Hugues de Châteauneuf confirme à sa manière la théorie développée par Milgram dans un article de 1967, « *the small world problem* », qui décrit la proximité relationnelle existant entre les individus[369]. Les deux Hugues partagent des origines sociale et géographique communes, peut-être même un passage par la région lyonnaise, et surtout une appartenance commune à la sphère ecclésiastique, qui se caractérise par la forte connexion entre ses membres. Cela multiplie les probabilités qu'ils aient des personnes en commun parmi leur connaissance ou dans leur réseau. Ce sont ces personnes qui ont joué un rôle décisif dans les débuts de la carrière d'Hugues de Châteauneuf, plus encore que sa propre famille, ce qui illustre une autre théorie issue de la sociologie, la « force des liens faibles » de Granovetter[370]. Il s'agit là aussi d'une forme de paradoxe : malgré la position et la stratégie de son père, c'est moins le réseau restreint et principal - les liens forts - qui a abouti à son ascension à Grenoble que le réseau plus lointain, les liens faibles. Ces contacts ont introduit le jeune chanoine auprès du légat et c'est alors le capital symbolique, social et culturel de l'évêque qui a joué en sa faveur, plus qu'une hypothétique et peu probable adhésion sincère et complète à la réforme. Cela a décidé l'évêque de Die à en faire son compagnon[371].

Autre aspect essentiel des premières années connues d'Hugues de Châteauneuf : sa nomination. Ainsi que l'historiographie l'a depuis longtemps démontré, l'élection d'Hugues à Grenoble fut tout sauf respectueuse des règles de l'élection épiscopale. En réalité, le jeune chanoine est tout simplement imposé par Hugues de Die, lors du concile d'Avignon de 1080 au cours duquel le légat de Grégoire VII procède à d'autres nominations importantes[372]. Guigues nous dit bien que

---

[369] Connu aussi sous le nom de paradoxe de Milgram. Selon lui, chaque individu est potentiellement relié aux autres par une courte chaîne de relations sociales. Stanley Milgram, « *The Small World Problem* », *Psychology Today*, 1967, p. 61-67.

[370] Mark S. Granovetter, « *The Strength of Weak Ties* », *American Journal of Sociology*, Vol 78, 1973, p. 1360-1380.

[371] *PL* 153, c. 1765.

[372] Comme l'indique la Patrologie Latine, lors du concile d'Avignon de 1080, Hugues de Die dépose l'archevêque d'Arles Achard et fait élire Gibilin à sa place. Puis il fait procéder à l'élection de Lantelm sur le siège métropolitain d'Embrun, de Didier à Cavaillon, et donc d'Hugues de Châteauneuf à Grenoble. Puis, le légat se rend à Rome avec les nouveaux prélats pour les faire sacrer par le pape Grégoire VII lui-même. Sur le concile d'Avignon tenu par Hugues de Die, voir : *Hugo Flaviniae*, *Chronicon*, II ; *Coleti*, XII, 647-8 ; *Mansi*, XX, 553-4 ; *PL*, CLIX, 291 ; *Gallia christ. noviss*. III, 179-180.

les chanoines de Grenoble avaient envoyé une délégation pour réclamer un nouvel évêque et qu'une fois à Avignon, la simple rencontre avec Hugues de Châteauneuf suffit à les convaincre et à les faire supplier le légat de le leur accorder comme évêque. En réalité, la situation à Grenoble est telle qu'il n'y a plus d'évêque depuis presque cinq ans, depuis l'excommunication et la déposition de Pons en 1076. On peut penser que le chapitre, composé en partie de fils de la petite élite châtelaine du Grésivaudan, donc d'un statut semblable à Hugues de Châteauneuf, s'oppose énergiquement à la famille d'Albon qui avait fait main basse sur l'évêché durant tout le XIe siècle[373]. Du point de vue du chapitre, la nomination d'Hugues est donc un moyen d'endiguer les prétentions locales de la famille des Guigues dans le cadre d'une compétition permanente entre les familles châtelaines pour s'approprier mais aussi se répartir tacitement les charges et les honneurs. Du côté du légat et de son entourage, c'est là une occasion inespérée de placer un proche et un fidèle dans une région stratégique comme l'ancien royaume de Bourgogne, pour mettre en oeuvre le programme de la réforme et l'appliquer localement. La vacance du siège grenoblois n'a fait que mettre davantage de pression sur les protagonistes de l'affaire pour lui trouver un dénouement. Les deux parties de l'accord voyaient en Hugues un individu à même de servir leurs intérêts respectifs sans que ce dernier ne devienne par la suite un élément gênant. En effet, en ce qui concerne les élites locales - le chapitre comme les châtelains, il en était l'égal mais sans être originaire du Grésivaudan. Il y avait donc consensus autour de sa personne car le risque qu'il favorise par la suite ses propres intérêts semblait mince. Du côté d'Hugues de Die, le légat est assuré de la fidélité de son disciple.

Preuve de ce compromis et de la connivence entre les deux parties : Hugues, au départ, se récrie et refuse le siège grenoblois. Topos ? Eventuellement, dans la mesure où c'est là l'occasion pour Guigues d'insister sur l'*auctoritas* et les qualités de persuasion mises en oeuvre par le légat pour réconforter et convaincre son jeune disciple d'accepter son élection à Grenoble. Mais dans le même temps, l'hagiographe précise qu'Hugues de Châteauneuf céda aux conseils et aux encouragements non seulement de l'évêque de Die mais aussi des gens sérieux - « *virorum gravium* » - qui se trouvaient là. Le terme peut désigner l'entourage du légat mais aussi, plus certainement, les membres de la délégation du chapitre de Grenoble - en réalité la *Vita* parle des chanoines, « *canonici* », comme s'ils avaient tous fait le déplacement, sans doute pour, une fois encore, insister rétrospectivement sur l'impression de consensus unanime, et ainsi mieux légitimer une élection qui n'en a que le nom. Hugues aurait donc cédé face aux avis conjoints - pour ne pas

[373] Chantal Mazard, « À l'origine d'une principauté médiévale », article cité, p. 20-21. Laurent Ripart observe le même phénomène un peu plus à l'est, avec la famille des comtes de Savoie : *Les fondements idéologiques du pouvoir des princes de la Maison de Savoie*, ouvrage cité.

dire aux pressions - du légat et des chanoines de Grenoble, unis dans l'optique de faire cesser à la fois la vacance épiscopale et la mainmise des Guigues à Grenoble.

Mais la méfiance d'Hugues aurait pu être réelle : c'est alors l'ensemble des protagonistes qui s'emploie à le convaincre, le légat comme le chapitre étant très certainement eux-mêmes sous pression, bien que les enjeux ne soient pas les mêmes. Hugues de Die se trouve sous la pression du pape pour placer dès que possible - c'est-à-dire dès qu'un siège se libère - des hommes de confiance. Les chanoines eux savent que chaque occasion manquée de nommer un nouvel évêque avec leur accord augmente la probabilité d'un retour des Albon à Grenoble.

Nul doute que ces éléments ont joué en sa faveur dès sa rencontre avec Hugues de Die, puis dans le cadre de son ascension, comme le rappelle Guigues. Ces socialisations plurielles, châtelain par son père et ses frères, et ecclésiastique par sa formation intellectuelle, ont abouti à une « configuration sociale », pour le dire avec Norbert Elias, prometteuse et riche de perspectives[374]. Ainsi, son origine châtelaine, sa connaissance du milieu régional, sa formation et son éducation étaient des garanties que le jeune prélat ne serait pas immergé dans un monde inconnu, dont il ne maîtriserait ni les codes ni les enjeux, qu'il pourrait s'appuyer sur son propre réseau local et familial mais aussi sur ses compétences pour appuyer ses revendications, enfin qu'il ne serait pas étranger aux querelles et luttes de pouvoir qui agitent la région.

Dans cette optique, Hugues ne peut être réduit au rang de cas illustratif, incarnation de l'idéal-type du prélat grégorien : il est un véritable cas singulier.[375] Or non seulement le singulier est pluriel et complexe, mais il demande un travail de changement d'échelle pour appréhender cette singularité, ce qui justifie un travail entre microsociologie et microhistoire, où tout n'est pas rapporté à un ensemble global - toute démarche globalisante construisant bien souvent une vision trop unitaire de l'objet.

---

[374] Norbert Elias, *Sur le processus de civilisation*, t. I, *La civilisation des moeurs*, Paris, 1974, t. II, *La dynamique de l'Occident*, Paris, 1975 (Première édition en 1939).

[375] Pour le dire avec Durkheim, la figure de l'évêque grégorien, plus encore qu'un idéal-type qui, rappelons-le, n'a jamais eu pour vocation de refléter fidèlement la réalité, relève de la prénotion et doit donc être déconstruite. Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895 (1ère édition). Sur l'idéal-type, voir Max Weber, *Economie et société*, publication originale posthume, 1921.

IV. De l'intérêt de la chronologie dans une biographie[376]

Ainsi se termine la vie d'Hugues de Châteauneuf, le jeune chanoine de Valence fils d'Odilon de Châteauneuf, avant qu'il ne devienne Hugues évêque de Grenoble. Ces développements n'avaient pas pour objectif de partir en quête d'une biographie linéaire ou totale : à partir de traces, d'indices, nous avons tenté de cerner ses origines sociales, familiales, territoriales, ses premières socialisations, les fondements de son réseau. La compréhension de stratégies individuelles et familiales donne aussi accès au fonctionnement de la société médiévale du XIe siècle, aux perspectives qui existent pour un enfant de la petite élite châtelaine de la vallée du Rhône.

Pour éviter la tentation de la biographie chronologique, il m'a semblé plus intéressant de cerner mais aussi de concentrer cette partie chronologique dès à présent. Ainsi, avant de partir dans le détail des sources et de laisser ces dernières énoncer les thèmes et les enjeux, la présence d'Hugues de Grenoble dans les actes, les dates et lieux importants évoqués, permettront de saisir l'évêque dans ses déplacements, ses actions, de mettre à jour les périodes de 'forte activité', de sur-représentation dans les sources et, *a contrario*, les moments de silence.

Parmi les actes dont nous disposons, plus de deux cent dix concernent Hugues de Grenoble directement, en tant que rédacteur, témoin, garant, ou invoqué comme personnage pourvu d'une autorité reconnue. Une cinquantaine de ces actes ne comporte aucun élément permettant de donner une datation précise : douze actes des cartulaires de Grenoble par exemple sont estimés du XIIe siècle, ce qui signifie que selon l'éditeur, il peut y avoir confusion entre Hugues et son successeur. D'autres, une trentaine dont vingt-huit des cartulaires de Grenoble, portent la mention de l'éditeur : 1080-1132.

Une centaine d'actes est précisément datée, dont soixante seize sont issus des cartulaires de Grenoble, ce qui donne un indice de l'aspect méthodique et précis du travail de l'évêque : les actes de ses cartulaires sont en effet les plus complets en termes de détails (souscriptions, dates, formules juridiques...). Cela nous permet de dégager une chronologie de l'action d'Hugues de Grenoble mais aussi de déterminer un espace parcouru.

A la lumière des sources, quels sont les évènements marquants de l'épiscopat d'Hugues de Grenoble ? Comment cerner et caractériser son action ? La répartition des actes dans le temps, leur

[376] Cette partie est complétée par les annexes 1 à 5.

lieu de rédaction, associés aux mentions chronologique et géographique nous donnent un aperçu des déplacements et des moments d'intenses activités de l'évêque. Les sources ecclésiastiques et notamment pontificales donnent à voir les déplacements de l'évêque dans le temps. Les sources diplomatiques permettent de saisir l'intensité de son activité année après année. Globalement, trois périodes sont identifiées.

A. 1079-1099

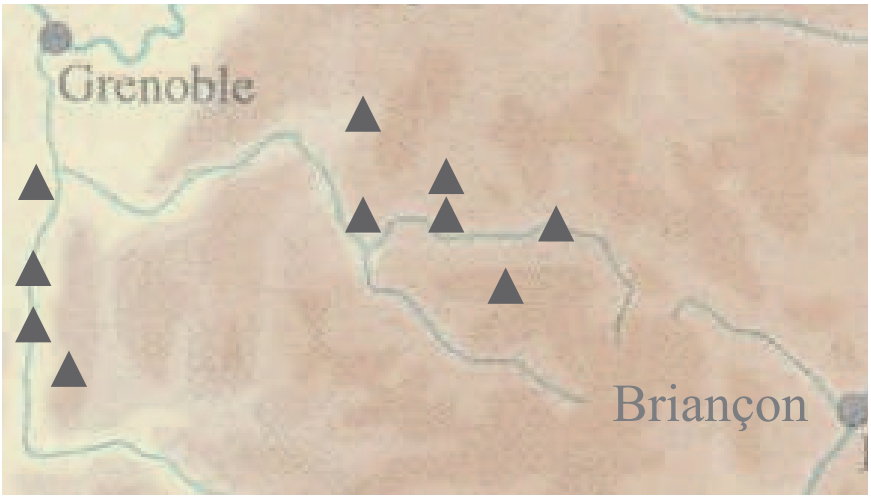
Nous avons vu qu'après sa rencontre au concile de Valence en 1079 avec Hugues de Die, Hugues de Châteauneuf est nommé évêque de Grenoble au concile d'Avignon en 1080. Refusant la consécration de l'archevêque de Vienne, suspect de simonie, il accompagne son mentor à Rome pour être investi par le pape. Sur le chemin qui le mène de l'Italie à Grenoble, le jeune évêque passe probablement par Oulx puisque sur les deux actes de l'évêque datés de 1080, l'un est une cession, par Hugues de Grenoble, à la prévôté de chanoines réguliers d'Oulx de 16 églises[377]. Ces dernières, toutes situées dans l'Oisans, permettent à la prévôté fondée vers 1042 d'étendre son patrimoine et son influence sur le versant occidental des Alpes après une première extension le long de la Doire Ripaire en direction de Turin[378]. En contrepartie, l'évêque se met en bon terme avec une fondation puissante, très impliquée dans la réforme, et surtout avec laquelle les comtes d'Albon, maîtres de Briançon, entretiennent des liens étroits. On peut y voir une tentative de rapprochement ou bien plutôt une stratégie pour contrebalancer l'influence croissante de la famille des Guigues d'Albon dans les Alpes. En outre, en cédant ces territoires, l'évêque s'assure sans doute l'accès à certaines voies de communication importantes dans le cadre de ses déplacements intra comme extra diocésains. En effet, le prieuré d'Oulx est un lieu de passage quasi incontournable pour se rendre en Italie via la vallée de Suse et Turin par les cols du Galibier et du Lautaret. A une autre échelle, cela garantit l'accès à Briançon par Bourg d'Oisans vers l'est, et l'accès à Gap par le col de Bayard au sud, à Embrun mais aussi à Die. En effet, on peut penser qu'en donnant ces églises, l'évêque ne

---

[377] *Oulx (Rivautella)*, n°90, p. 160-161 ; Giovanni Collino, *Le carte della prevostura d'Oulx, raccolte e riordinate cronologicamente fino al 1300*, Pinerolo, 1908, n°35, p. 44-45.

[378] Colette Jourdain-Annequin, dir., *Atlas culturel des Alpes occidentales. De la Préhistoire à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2004. Cela marque le point de départ de l'expansion de l'abbaye augustinienne : après la confirmation de ses biens et l'obtention de la protection pontificale en 1095, la prévôté obtient des domaines dans les diocèses de Die en 1100, de Gap et d'Embrun autour de Briançon. Voir par exemple le don à Oulx en 1100 de l'église de Sinard : *Oulx (Rivautella)*, p. 205-6. Sur l'implantation d'Oulx dans le diocèse de Die, voir Aurélien Le Coq, « Réformer l'Eglise, produire du territoire », article cité.

coupe pas complètement les liens qui l'unissaient à ces biens ainsi qu'aux territoires qui en dépendaient. Le don des églises à Oulx serait donc un moyen de les protéger et de préserver ainsi, pour lui, la possibilité d'emprunter les voies de communication qui les traversent.



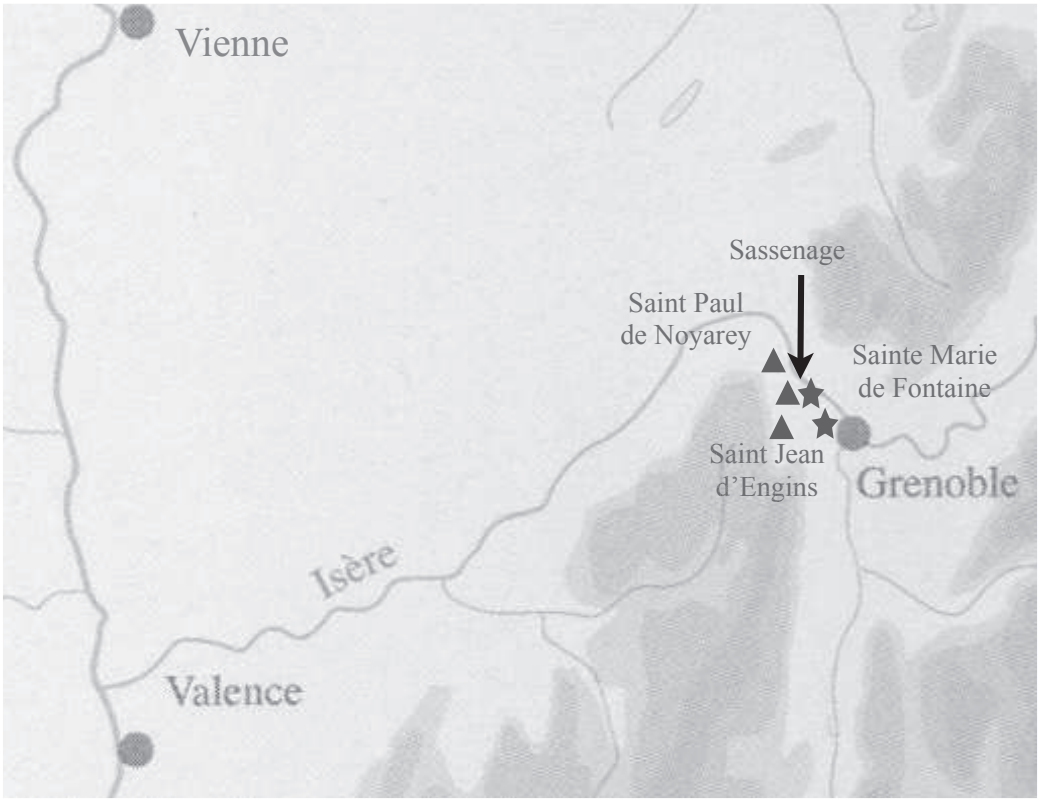
L'emplacement des églises données par Hugues de Grenoble au prieuré d'Oulx en 1080.

Une fois parvenu dans son diocèse, le nouvel évêque applique la politique réformatrice et s'emploie à obtenir rapidement des restitutions. Son premier acte est un coup d'éclat dans le diocèse : un certain Hector, seigneur de Sassenage, sa femme Cana et leurs fils, remettent à l'évêque toutes les églises qu'ils avaient dans le diocèse ainsi que des dîmes. L'acte ne mentionne aucune somme d'argent en compensation, mais comporte tout l'arsenal rhétorique possible : mention des péchés d'Hector, invocation à Jésus Christ, livre sur l'autel... De ce point de vue, c'est l'un des actes les plus complets, sur la forme, des cartulaires de Grenoble. En outre, il est daté de la première année de l'épiscopat d'Hugues - « *anno pontificatus domni Hugonis, episcopi, primo* »[379] : dans tous les cartulaires de Grenoble, seuls cinq actes portent cette forme de datation qui est révélatrice d'une volonté de s'affirmer comme la source de toute autorité et la référence absolue, y compris pour ce qui concerne les repères chronologiques. Or le second acte daté de l'épiscopat d'Hugues de Grenoble est bien plus tardif[380]. Dans le premier cas, en 1080, on peut penser qu'Hugues cherche à

[379] *CG*, B85.

[380] Outre l'acte B85, les autres actes datés en référence à l'épiscopat sont les actes B90 (copie en C61) en 1108, B100 (copie en C67) et C39 en 1111. L'acte B10 (copie en C92), daté des environs de 1100, comporte la phrase « sous le principat de Guigues et l'épiscopat d'Hugues », sans préciser les années. Enfin, on trouve une seule autre source en dehors des cartulaires de Grenoble, il s'agit de l'acte 3 de Chalais, daté de 1117 (*CC*, n°3, p. 17-18). Donc, si l'on ne tient pas compte des actes B10/C92, que l'on ne peut dater précisément et où la formulation de la datation n'est pas complète, il faut attendre 28 ans avant qu'Hugues ne réutilise les années de son épiscopat comme référence chronologique. Cela en dit long sur sa difficulté à s'imposer dans son diocèse durant les premières décennies de son épiscopat.

imposer et revendiquer d'emblée une autorité épiscopale peut-être ébranlée du temps de ses prédécesseurs et peu reconnue. L'évêque va alors vite se rendre compte qu'il n'est pas en mesure de jouer cette carte là. Les autres cas, près de trente ans plus tard, coïncident avec une période où l'évêque est en position d'exercer et de consolider beaucoup plus librement son pouvoir, dans un contexte beaucoup moins concurrentiel.



▲ Sassenage Eglise
★ Sassenage Chapelle

Les biens mentionnés dans l'acte 85 du cartulaire B.

Que déduire de cette première initiative ? Fort de sa formation intellectuelle, de son expérience auprès d'Hugues de Die et des recommandations prises à Rome, le jeune évêque a sans doute voulu appliquer avec zèle et intransigeance les principes réformateurs. C'est déjà un motif suffisant pour se mettre à dos l'élite châtelaine du diocèse. Pire, la volonté de réformer n'est pas forcément exempte de considérations plus matérielles voire personnelles comme nous le montre l'étude de la localisation des biens concédés. Les églises et chapelles de Sassenage, de Saint-Jean d'Engin, de Sainte-Marie de Fontaine et de Saint Paul de Noyarey sont toutes situées sur la rive gauche de l'Isère, entre Grenoble et Voreppe, c'est-à-dire dans le corridor qui sert à faire

communiquer les diocèses de Valence et de Vienne dans la vallée du Rhône, en passant entre les massifs du Vercors et de Chartreuse. En obtenant ces biens, Hugues ne s'assure pas seulement des revenus ou des patrimoines ecclésiastiques, il s'assure le contrôle d'une voie de communication stratégique en direction de la vallée du Rhône mais aussi vers les terres de sa famille. La réforme n'est donc peut-être pas le seul critère qui entre en ligne de compte dans les rapports qu'il noue avec l'aristocratie laïque et dans la désignation des biens qu'il entend (re)conquérir.

Autre élément intéressant dans l'analyse de la stratégie d'Hugues : le jeune évêque cible une zone où il pense pouvoir obtenir des résultats probants et rapides. S'il se focalise sur la rive gauche, du côté du Vercors, et non sur la rive droite, c'est qu'il sait que cette dernière lui est probablement difficilement accessible : en effet, on trouve à l'est de la rivière les terres de Cornillon, solidement tenues par les Guigues d'Albon et lieu essentiel de la stratégie et de la mémoire dynastiques[381]. Ajoutons à cela le fait que les comtes étaient sans doute mal disposés à l'égard d'Hugues de Châteauneuf, puisque pour la première fois depuis le début du XIe siècle, les Guigues perdaient le contrôle de la fonction épiscopale à Grenoble. Dans ce contexte, le choix de s'attaquer aux biens détenus par Hector de Sassenage prend tout son sens.

Pour des raisons que l'on ignore, il s'est trouvé un seigneur pour se plier à ses exigences et donner, semble-t-il rapidement et sans résistance, des biens considérés comme ecclésiastiques - dîmes, églises et chapelles. Hector de Sassenage était-il un proche d'Odilon de Châteauneuf ? Etait-il réellement habité par le remord du péché dont il est fait mention dans l'acte ? Y-a-t-il eu une compensation qui n'est pas évoquée à l'écrit ? Quoiqu'il en soit, cette stratégie fait long feu. Selon Guigues le chartreux, Hugues, considérant le poids de la charge qu'il exerçait mais aussi ses propres fautes, fuit son diocèse quelques mois à peine après en avoir pris les rênes pour se faire moine à la Chaise-Dieu[382]. L'hagiographe se montre même assez précis : il parle d'un départ « moins de deux ans après sa consécration »[383]. Or si l'on se réfère aux quelques données chronologiques dont nous disposons, il est probable que cet exil volontaire eut lieu encore plus tôt. En effet, toujours selon les indices chronologiques laissés par Guigues, Hugues reste une année à la Chaise-Dieu avant de se

---

[381] La chapelle est dédicacée par l'archevêque d'Embrun et l'évêque de Die vers 1074 : *CSAB*, n°123*, *appendix* 30*. En outre, les clunisiens se voient confier le site de Cornillon, nécropole comtale et à ce titre lieu essentiel de la *memoria* des Guigues.

[382] Curieusement, deux moines de la Chaise-Dieu étaient présents dans l'acte de 1080. C'est l'une des rares fois où des membres de cette communauté sont mentionnés dans des actes à Grenoble : par la suite on retrouve davantage des chanoines réguliers comme ceux de Saint-Ruf par exemple. Bien que l'on ne puisse aller plus loin dans l'interprétation, cette présence de moines casaldéens peu avant la fuite d'Hugues au monastère n'est sans doute pas fortuite.

[383] « *Necdum duobus post consecrationem expletis annis* ». *PL* 153, c. 769 ; *Guigues, VSH*, p. 38.

voir ordonner de quitter sa retraite par le pape Grégoire VII[384] : on se situerait alors vers 1083. Puis trois années s'écoulent entre son retour du monastère et le moment où Bruno et ses compagnons se présentent à Grenoble[385]. Or la fondation de la Chartreuse date de 1084. L'enchaînement des dates n'est pas possible. Soit la fuite d'Hugues fut beaucoup plus précoce, soit son séjour à la Chaise-Dieu fut plus long, les deux hypothèses n'étant pas inconciliables ni incompatibles. Hugues aurait donc fuit son diocèse, peut-être dès la fin de l'année 1080, et serait revenu, contraint par le pape, avant 1084.

Pourquoi un départ si précipité ? On ne peut s'appuyer sur le seul témoignage de Guigues pour trouver une explication pertinente : en effet, les états d'âme du jeune évêque ne peuvent suffire à expliquer un départ aussi soudain. Sans doute l'élite châtelaine du diocèse, peu méfiante, à l'exception notable des Albon, a-t-elle laissé le nouvel évêque prendre les premières initiatives. Pourquoi se serait-elle méfiée d'un individu qui partageait tant avec elle, notamment les origines sociale et géographique, et qui en outre lui devait peut-être en partie sa nomination à Grenoble ? Une fois les desseins du nouveau prélat percés à jour, ce dernier a dû faire face à une opposition beaucoup plus frontale. Si le découragement et les motivations personnelles jouèrent un rôle, la pression des seigneurs locaux fut, à n'en pas douter, la raison majeure de la fuite de l'évêque : cette fuite, on le verra, fut suivie de plusieurs autres et eu des conséquences importantes sur la politique d'Hugues ainsi que sur ses relations avec les élites laïques.

A son retour, l'évêque n'obtient aucun autre don avant 1092, et l'acte en question est beaucoup moins solennel et formel que celui de 1080[386]. On peut y voir le signe d'une aristocratie laïque qui dorénavant se méfie de lui. Lui-même ne prend aucune initiative en matière de réforme, en tout cas qui ait laissé des traces, si l'on fait abstraction de la fondation du monastère de la Chartreuse au profit de Bruno et ses compagnons. Le silence d'Hugues dans les actes durant toute la décennie 1080 est ainsi un autre élément en faveur de l'hypothèse d'un départ précipité suivi d'un retour discret. Pour preuve, seuls 7 actes sont précisément datés entre 1080 et 1090, et près de la moitié concerne la Grande-Chartreuse et n'implique en rien les élites laïques du diocèse. En effet, trois actes sont datés de 1086 et de 1090 et concernent la Chartreuse[387]. En raison de ses liens avec

---

[384] *Guigues, VSH*, p. 39.

[385] *Guigues, VSH*, p. 39-40.

[386] *CG*, B39.

[387] Il s'agit de l'acte 1 des actes de la Grande-Chartreuse, daté de 1086 et où Hugues confirme la donation de l'abbé Seguin aux chartreux ; on trouve aussi les actes 3 et 4, datés de 1090 : le pape Urbain II charge Hugues de Lyon et Hugues de Grenoble de faire rendre les terres du massif par l'abbé Seguin, ce que ce dernier confirme la même année. Voir Bernard Bligny, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)*, Grenoble, 1958.

la Chaise-Dieu et avec les chartreux, l'évêque est en première ligne et un médiateur idéal lorsqu'il faut négocier avec l'abbé Séguin la restitution aux chartreux de leurs biens dans le massif : en effet après le départ de Bruno, la communauté commence par se dissoudre et les terres sont confiées à l'abbaye casaldéenne. Finalement l'un des proches de Bruno, Landuin, revient dans le massif et entreprend de redonner vie à l'initiative de Bruno. Devant le refus initial de Séguin de restituer les terres du massif, Landuin en appelle à Hugues et le pape lui-même s'en mêle, chargeant l'évêque de veiller à ce que les chartreux reprennent possession de leur domaine. On sait aussi qu'Hugues réside plusieurs fois à la chartreuse, dont un long séjour au début de la fondation, lorsque les bâtiments n'étaient pas achevés et que les frères vivaient par deux[388]. Son séjour est parfois si long que Bruno s'en agace et le chasse presque[389]. Les deux autres actes précisément datés entre 1080 et 1090 concernent Saint-Chaffre et les cartulaires de Grenoble[390]. Durant les années 1080, Hugues est quasi *personna non grata* dans son diocèse ; il trouve - déjà - refuge auprès d'Hugues de Die, poursuivant ainsi sa formation à ses côtés, durant la phase la plus radicale de la Réforme. Cela explique la présence du jeune évêque au concile de Meaux présidé en 1082 par Hugues de Die[391]. On sait aussi qu'Hugues est présent dans le sud de la France durant les années 80[392]. Sa présence est ainsi davantage attestée hors de son diocèse durant toute cette période.

Il faut attendre les années 1090 pour qu'Hugues s'intéresse et s'implique à nouveau dans son diocèse. Encore que ce retour est assez timide : nous avons une dizaine d'actes datés pour la décennie. La plupart provient des cartulaires de Grenoble. On trouve aussi un acte de Saint-Ruf, un autre d'Oulx et quelques-uns de Domène[393]. Si Hugues est alors plus actif que durant les années 1080, il ne semble pas pour autant très présent dans son diocèse. En effet, à partir des années 1090, deux conflits majeurs vont préoccuper Hugues de Grenoble durant de longues années : l'un l'oppose aux Guigues d'Albon quasi jusqu'à la fin de sa vie, l'autre à son métropolitain,

---

[388] *Guigues, VSH*, p. 41.

[389] *RD* n°2417 ; *PL* 153, c. 770 : vers 1087, Hugues et Guillaume, prieur de Saint-Laurent, devenu ensuite abbé de Saint-Chaffre, participent à tous les exercices des Chartreux.

[390] *CSF*, n°401, daté de 1090 ; *CG*, A29, daté du premier avril 1090. S'y ajoutent trois actes de Domène estimés de 1080 et 1085, ainsi qu'un acte de Grenoble estimé de 1080 : *CD*, n°28, n°86, n°211 ; *CG*, B48.

[391] Il s'agirait du concile qui s'est tenu du 23 au 29 octobre 1082, sur ordre de Grégoire VII. Voir *RD* n°2348. Plusieurs conciles ont lieu à Meaux entre 1080 et 1082 où de nombreuses mesures ont été prises en faveur de la réforme. On sait par exemple que lors de ces conciles, l'abbé Robert est nommé évêque de Meaux, qu'Ursio, évêque de Soissons, est déposé et remplacé par Arnulf, moine du monastère de Saint Médard, et enfin que Lambert de Thérouanne est excommunié.

[392] *RD* n°2498. Hugues est présent, en 1090, aux côté de Pierre, archevêque d'Aix, pour régler le différend entre Godefroy évêque de Maguelonne et Guillaume, seigneur de Montpellier.

[393] Voir les graphiques en fin de chapitre.

l'archevêque Guy de Vienne, jusqu'en 1107. L'évêque doit ainsi plusieurs fois quitter sa cité face à la pression d'adversaires plus puissants que lui, en attendant que la situation s'apaise. Quand Hugues de Grenoble ne trouve pas refuge auprès des chartreux comme s'en enorgueillit Guigues, il va chercher du soutien à Lyon. Or, l'archevêque de Lyon depuis 1082 n'est autre que son protecteur, Hugues de Die : si l'évêque de Grenoble eut à chercher des appuis dans la capitale des Gaules, il y a de fortes chances que cela se soit fait sous le mandat d'Hugues de Romans. On sait ainsi qu'Hugues de Grenoble est présent à Lyon en 1092, mais aussi qu'il passe un certain temps dans les archives de la cathédrale à la recherche de preuves dans le cadre du conflit contre son métropolitain. Il réalise alors un travail d'archive et d'enquête extrêmement approfondi. Cela expliquerait son activité et sa présence dans son diocèse, relativement faible à la fin du XIe siècle et au début du XIIe. Autre épisode montrant à la fois sa proximité avec les légats et son éloignement de son diocèse : Hugues de Grenoble accompagne Amat d'Oloron à Saint-Gilles en 1091 pour une affaire concernant l'établissement de San Cugat et l'abbé de Thomières[394].

Puis, on observe une période de silence entre 1095 et 1099. D'après une note des cartulaires de Grenoble, Hugues se trouve alors en Italie, à Salerne ou dans la région des Pouilles, où il reste deux ans[395]. Plusieurs explications sont possibles et compatibles à ce propos : d'après la note, Hugues est retenu en Italie en raison de sa santé mais aussi pour prêcher la croisade. Autre version possible : il peut s'agir de l'une des fois où Hugues est écarté de son diocèse par le comte Guigues en raison des désaccords entre les deux hommes[396]. En effet, d'après l'hagiographe, Hugues est chassé au moins deux fois de sa cité par le comte Guigues[397]. L'un de ces épisodes eut probablement lieu avant 1100, date supposée de l'acte B16 qui règle une partie du conflit entre le comte et l'évêque.

---

[394] Paul Kehr, *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia. I Katalanien. II. Urkunden und Regesten*, Berlin, 1926 (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, NF XVIII, 2), n° 19-21, p. 281-286 ; voir aussi Benoît Cursente, « L'action des légats. Le cas d'Amat d'Oloron (vers 1073-1101) », dans Florian Mazel, dir., *La réforme grégorienne dans le midi*, ouvrage cité, p. 181-207.

[395] *CG*, B2. *RD* n°2637. 22 février 1098. Guigues le comte, fils de Guigues le gras, abandonne (*dimitto ex toto atque guirpisco*) à Saint Vincent, à l'évêque et à l'Eglise de Grenoble les églises qu'il possédait par droit comtal dans son comté, dans le diocèse de Grenoble ou tout autre, entre les mains de Guillaume, abbé de Saint-Chaffre, de Barnard, prieur de Saint Robert de Cornillon, de moines et de chevaliers. L'évêque se trouvait en Pouilles (*Apulia*) ou à Salerne.

[396] *Guigues, VSH*, p. 47.

[397] Selon Myriam Soria Audebert, il s'agit là d'une punition fréquente pour les évêques : *La crosse brisée. Des évêques agressés dans une Eglise en conflits (royaume de France, fin Xe-début XIIIe siècle)*, Turnhout, 2005, p. 42.

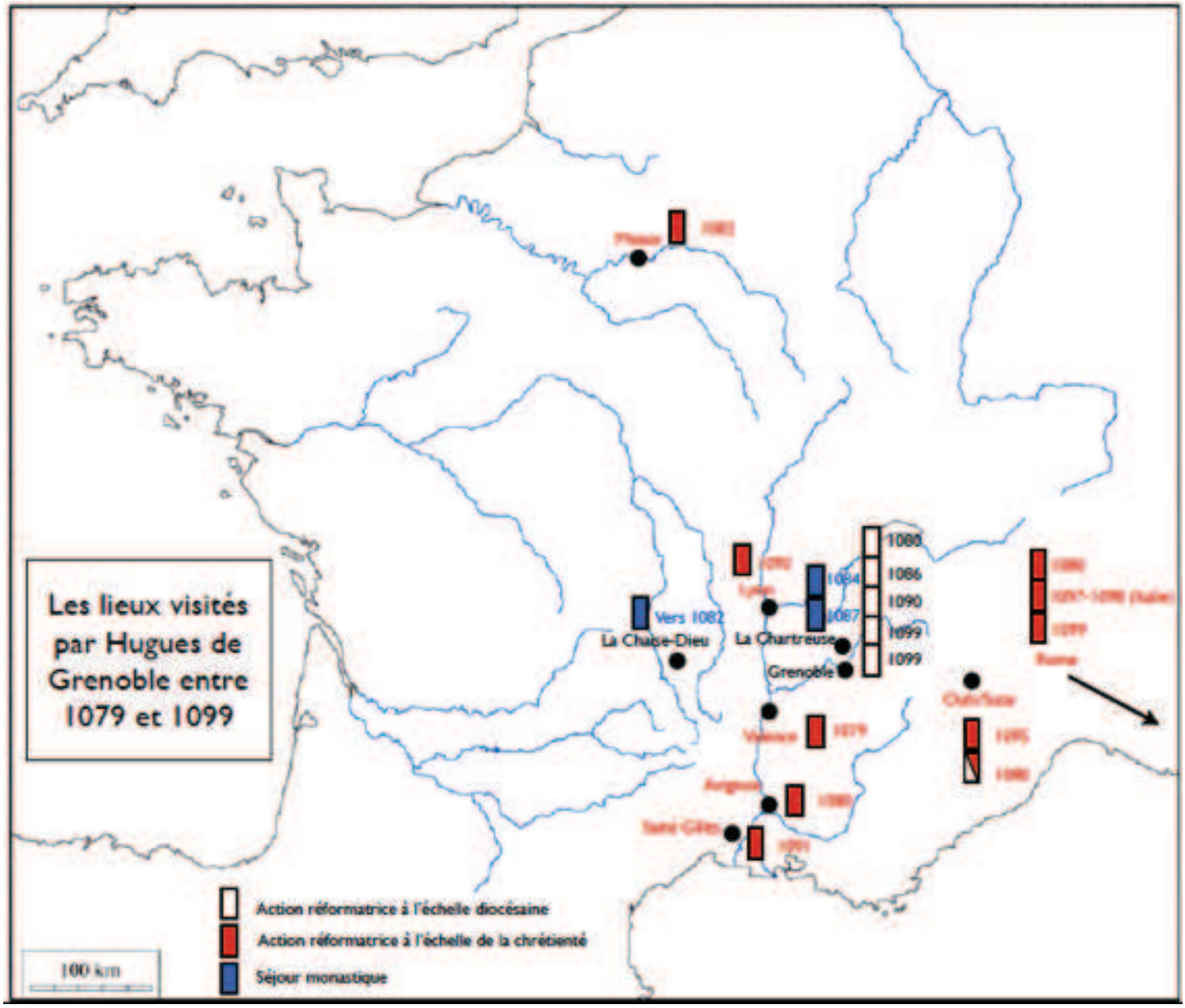
Quoiqu'il en soit, on retrouve la trace d'Hugues de Grenoble en 1099 : il participe au concile romain tenu par Urbain II en avril - peut-être en revenant du sud de l'Italie - et est à nouveau présent à Grenoble[398].

A partir de ces éléments, nous sommes en mesure de dresser une carte des déplacements d'Hugues de Grenoble et des lieux parcourus tout en qualifiant la nature de son action. En effet, nous pouvons distinguer lorsque l'évêque agit dans le cadre de sa gestion du diocèse, à Grenoble et dans les environs, et lorsqu'il participe à la réforme à l'échelle de la Chrétienté, souvent dans le sillage du légat Hugues de Die. De là, le constat est clair : entre 1079 et 1099, Hugues semble rarement présent dans sa cité et n'y est que peu actif. Il préfère alterner entre des périodes de retraites monastiques à la Chaise-Dieu ou la Chartreuse, et l'apprentissage de la réforme et des affaires ecclésiastiques au contact de son mentor Hugues de Die. L'hostilité qu'il peut avoir suscité à son arrivée dans son diocèse n'y est peut-être pas pour rien.

Ces absences répétées de sa cité dans les années 1080-1090, conjuguées aux conflits qui le préoccupaient confirment définitivement l'hypothèse d'une présence et d'une influence très relative entre 1080 et le début du XIe siècle.

Quoiqu'il en soit les choses semblent évoluer à partir du début du XIIe siècle. A partir de 1100-1111, s'ouvre un second volet dans la carrière d'Hugues de Grenoble, beaucoup plus centré sur sa cité et son diocèse.

[398] *RD* n°2649. Hugues assiste à un concile tenu par Urbain II à Rome entre le 24 et le 30 avril 1099 : *Mansi*, Sup. II, 153 ; XX. 961 ; *PL* 151, c. 250-251.



B. 1100-1111

Au début du XIIe siècle, l'activité d'Hugues de Grenoble est beaucoup plus prolifique que durant la période précédente, tout en restant assez mesurée en ce qui concerne les premières années.

Entre 1100 et 1106, si l'on excepte les 26 actes des cartulaires de Grenoble dont nous ignorons la date exacte mais que Jules Marion estime des environs de 1100, Hugues de Grenoble est présent dans 14 actes, soit 2 actes par an en moyenne : 7 sont issus des cartulaires de Grenoble, 3 concernent le prieuré de Domène, 2 la Chartreuse, 1 Oulx et 1 le domaine des Ecouges[399]. A l'exception d'une apparition auprès d'Hugues de Lyon dans le règlement du différend entre les clercs de Besançon et Jarenton, l'abbé de Sainte Bénigne de Dijon, à Lyon, le 31 mars 1106, aucune action notable loin de son diocèse n'est à mentionner[400]. On observe donc clairement un recentrage sur sa cité épiscopale et une préoccupation croissante pour l'application locale de la réforme. Hugues de Grenoble est moins présent dans le sillage du légat, devenu archevêque de Lyon en 1082, ce qui explique peut-être cette inflexion dans son activité. En effet, peu à peu Hugues de Die s'appuie davantage sur l'un de ses successeurs à Die, l'évêque Ismidon, que sur son ancien protégé : les deux hommes sont par exemple à Jérusalem vers 1100. En outre, la politique réformatrice a elle-même évolué avec les effets du pontificat d'Urbain II (1088-1099) et surtout l'avènement de Pascal II (1099-1118), beaucoup moins radicaux quant à l'interprétation des principes réformateurs. Leur application serait ainsi plus aisée localement. Enfin, les années passant, Hugues de Grenoble a peut-être fait oublier sa fracassante entrée en fonction en 1080 et a pu se trouver de nouveaux appuis pour relancer, ou plutôt lancer pour de bon, sa politique réformatrice dans son diocèse.

L'année 1107 marque un véritable tournant dans le diocèse de Grenoble et la carrière d'Hugues. Cette année, le conflit qui l'opposait à son métropolitain, Guy de Vienne, depuis l'avènement de ce dernier en 1088, à propos du Saint-Donat et du comté de Sermorens connaît son dénouement : l'évènement est si important qu'il est indirectement mentionné dans l'hagiographie, qui pourtant minimise au maximum l'incident entre deux grandes figures de la réforme. En effet, Guigues évoque le prêche fait par Hugues de Grenoble à l'occasion de la dédicace de l'église de Vinay, l'un des 11 châteaux attribués à l'évêque lors du partage des 22 sites en jeu effectué par le pape Pascal II en personne[401]. Cette dédicace a certainement lieu quand Hugues prend possession de sa part du Sermorens, afin de marquer territorialement et spirituellement son pouvoir et d'inscrire son autorité par un rite qui se développe à la même époque en Occident[402]. Notons que l'intensité,

---

[399] Voir les graphiques en annexe du chapitre.

[400] *RD* n°2934. Le 31 mars 1106, sur l'ordre du pape Pascal II, Hugues de Lyon termine un différend entre les clercs de Besançon et Jarenton, abbé de Saint Bénigne de Dijon, de concert avec Hugues de Grenoble et Ismidon de Die ; *PL* 157, c. 526-7.

[401] *Guigues, VSH*, p. 54.

[402] Voir Dominique Iogna-Prat, *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, 2006.

l'importance, le côté tragique du conflit expliquent sans doute en partie la faible activité d'Hugues à la tête de son diocèse entre 1088 et 1107, soit entre l'avènement de Guy de Vienne et le dénouement de l'affaire par Pascal II. A partir de 1107, Hugues semble pouvoir se consacrer pleinement à son diocèse et sa présence dans les actes se multiplie. Non seulement les actes portant la mention de sa présence sont plus nombreux, mais, signe d'une autorité et d'une légitimité renforcées, les formulaires sont plus abondants, l'arsenal rhétorique plus fin, les datations plus précises et les détails plus nombreux. Ajoutons à cela la mort d'Hugues de Lyon en 1106 à Suse, sur la route de Rome : Hugues de Châteauneuf perd alors celui qui l'avait formé à l'exercice de l'épiscopat et dont il avait suivi les pas pendant de longues années. Son décès le prive certes d'un soutien de poids mais lui permet aussi de gagner en autonomie et ainsi de se focaliser sur les affaires de son diocèse plutôt que sur celle de la Chrétienté.

Pendant 5 ans, Hugues est d'une activité débordante au service de son diocèse : on ne compte pas moins de cinquante-cinq actes précisément datés sur la période et issus des cartulaires de Grenoble. Il faut y ajouter un acte d'Oulx, quatre de Domène, et un de Chalais, ainsi que dix actes de Grenoble estimés de l'année 1110 par Jules Marion[403]. On est donc sur une moyenne de quatorze actes par an. En outre, durant cette période, Hugues fonde les prieurés de Saint-Jeoire et de Saint-Martin de Miséré[404].

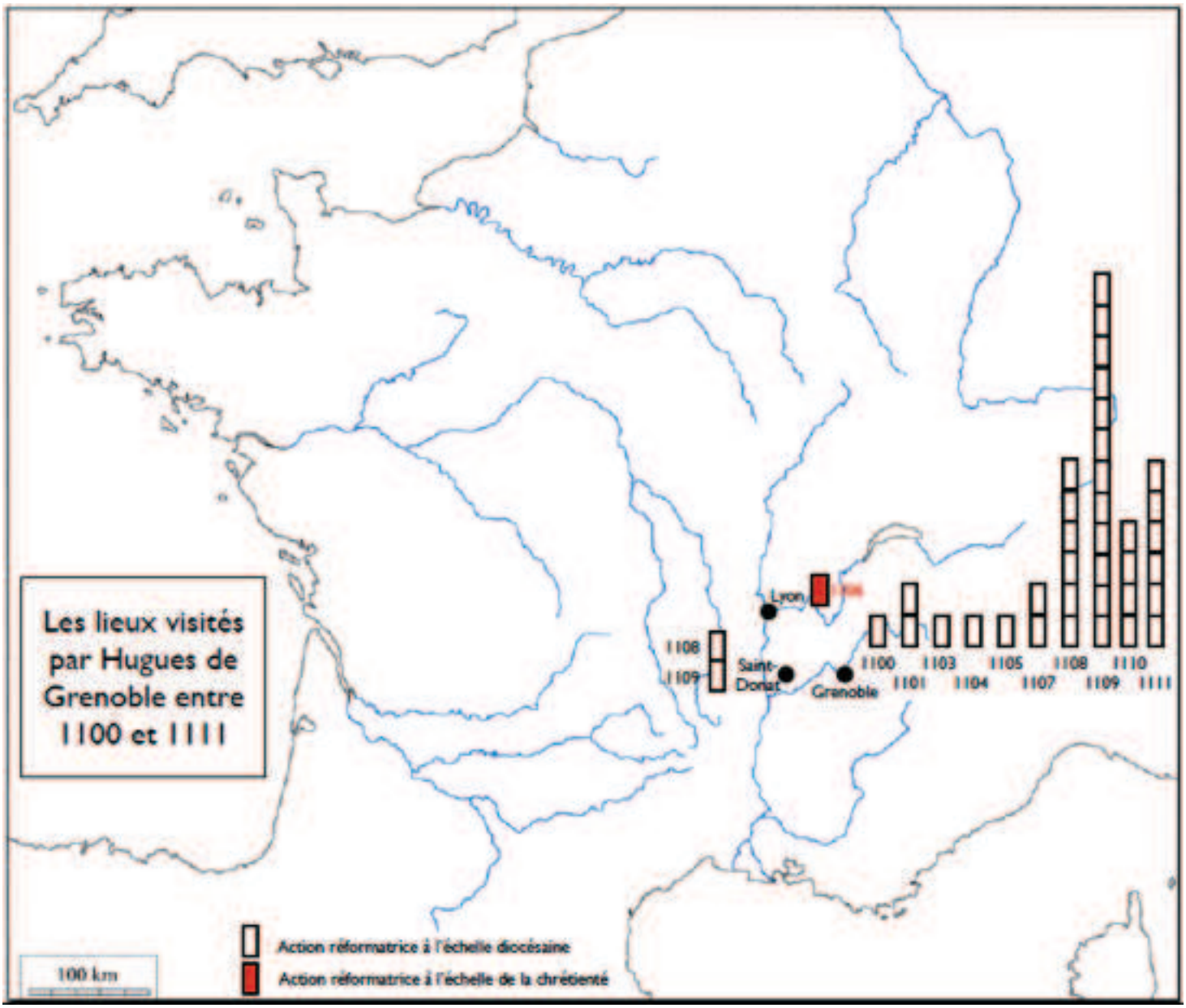
On le voit, la présence et l'activité d'Hugues de Grenoble évoluent considérablement entre les deux périodes. Durant la première, l'évêque se rend en Italie, en Provence, dans le Massif Central, dans le Nord...En outre, son activité extra-diocésaine est supérieure à ce qu'il peut accomplir dans sa cité. A partir du XIIe siècle, au contraire, Hugues ne va pas plus loin que Lyon. Saint-Donat constitue un dossier à part et a donc été matérialisé sur la carte mais cela reste dans les limites de son diocèse. On mesure alors à quel point le conflit qui l'opposait à son métropolitain a pu peser dans son action. Après 1107, l'évêque est omniprésent à Grenoble pendant une demi-décennie[405].

---

[403] Voir graphiques en annexe du chapitre.

[404] *Guigues, VSH*, p. 56. Ces fondations viennent s'ajouter à celle de Chalais. Suivra celle de la chartreuse des Ecouges.

[405] Sur la carte n'apparaissent que les fois où la présence de l'évêque est certaine, révélée dans les actes par les formules « *in manu episcopi* », « *in presentia* »...



C. 1112-1132

Puis, commence une nouvelle période creuse dans la carrière d'Hugues de Grenoble : entre 1111 et 1116, il n'est mentionné que dans un seul acte, vers 1112 : il s'agit du don d'un seigneur à la Grande-Chartreuse, sur la sollicitation de l'évêque[406]. Que fait l'évêque pendant 4 ans pour n'apparaître que dans un acte ? Peut-être s'est-il de nouveau éloigné de sa cité face aux pressions des Guigues. Ou bien peut-être est-il affaibli et malade : après tout il a passé le cap des 60 ans. Pourtant, cela ne l'empêche pas d'être en première ligne des prélats qui, en 1112, condamnent

[406] *RAGC*, n°12, p. 30-32.

sévèrement l'attitude conciliante de Pascal II à l'égard de l'empereur Henri V et excommunient ce dernier au concile de Vienne présidé par Guy de Vienne[407]. Enfin en 1115, il aurait épaulé son métropolitain, avec qui les rapports semblent décidément apaisés, lors du concile de Tournus qui avait affirmé la primauté du chapitre de Saint Jean sur celui de Saint Etienne de Besançon[408]. La même année il est présent à Saint-Vallier, le long du Rhône, pour le règlement d'un différend entre l'évêque Laugier de Gap et Cluny, en présence du pape Gélase II[409].

A partir de 1116 et jusqu'en 1129 commence un nouveau chapitre dans la vie d'Hugues de Grenoble. Après la mort d'Hugues de Die, c'est une autre grande figure de l'aristocratie ecclésiastique qui s'éloigne, symboliquement cette fois : Guy de Vienne devient pape en 1119 sous le nom de Calixte II. L'évêque de Grenoble reste l'une des dernières grandes figures de la réforme dans l'ancien royaume de Bourgogne. Vers 1123, il reçoit Bernard de Clairvaux, venu visiter les chartreux[410].

En outre, son âge lui donne un statut de sage mais l'oblige à s'économiser : son activité diplomatique repart à la hausse mais il se déplace peu, est peu présent dans des conciles[411], jouant surtout le rôle d'arbitre et de conseil[412]. Tout juste est-il présent en 1124 lors d'un concile tenu par Pierre, archevêque de Vienne[413].

Son appétence pour la vie solitaire et sa grande admiration pour les chartreux expliquent sa forte implication dans le développement de l'ordre : il participe notamment à la fondation des

---

[407] *Guigues, VSH*, p. 58 ; *RD* n° 3098. Le 15 septembre 1112, Guy, archevêque de Vienne et légat du Siège apostolique, réunit dans sa ville épiscopale un concile auquel assistent 20 prélats, dont Hugues de Grenoble.

[408] *RD* n°3337. Le 19 mars 1122, dans sa bulle confirmative de la primauté du chapitre de Saint Jean et celui de Saint Etienne de Besançon, Calixte II rappelle le concile de Tournus qu'il a tenu en 1115 de concert avec Hugues de Grenoble ; *Mansi*, XXI, 199 ; *Gallia christ. nova*, XV, instr. 22 ; *PL* 163, c. 1235 ; *Jaffé*, 5081-6955.

[409] *RD* n°3207. A Saint Vallier, 2/6 janvier 1119. Laugier, évêque de Gap, termine en présence du pape Gélase II ses différends avec les moines de Cluny. Il leur rend la terre dont il s'était emparé… en présence d'Hugues de Grenoble. *RCC*, n°3934, p. 287-8.

[410] *RD* n°3344. Vers 1123, saint Bernard de Clairvaux se rend à Grenoble où il est reçu par Hugues. Puis il se rend à la chartreuse où il prêche : *PL* 185, c. 305.

[411] Sa présence est attestée en 1123 et 1124 : *CSR*, n°15, p. 20-22 ; Paul-Emile Giraud, *Essai historique. Complément textuel*, n°9, p. 20-22.

[412] *CD*. n°84, vers 1117 ; *CSAB*, n°201, p. 147, vers 1117 - il s'agit d'une lettre de Pascal II au monastère, où Hugues est cité comme étant l'un de ses conseillers ; *RCC*, n°3934, p. 287-8, en 1119 auprès de Gélase II pour le règlement d'une querelle ; *CSF*, n°402, en 1119, où Hugues et l'évêque de Die sont chargés par Calixte II de régler un conflit.

[413] *RD* n°3365. A Vienne, le 30 mai ou le 24 octobre 1124, l'archevêque de Vienne Pierre tient un concile pour confirmer les biens de la collégiale de Saint-Barnard, en présence d'Hugues de Grenoble : *Mansi*, XXI, 317 ; *Gallia christ, nova*, XVI. instr. 34-5 ; *Jaffé*. 525-780.

Ecouges[414], protège et encadre sa fondation de Chalais[415]. Il est aussi présent pour la consécration de l'église de la Chartreuse de Portes[416]. Enfin son activité à Grenoble reste perceptible mais on est loin de la période prolifique des années 1107-1111[417].

A sa décharge, le poids des ans commence à se faire sentir à tel point qu'il s'en plaint au pape Honorius II (1124-1130), lui demandant de bien vouloir le libérer de sa charge[418]. Mais Hugues semble être un serviteur trop utile, trop fidèle et trop compétent pour que Rome puisse se passer de lui. Ce n'est pourtant pas faute d'avoir fait en personne le déplacement auprès du pape pour plaider sa cause[419].

Enfin, à partir de 1130, Hugues entre dans la dernière phase de sa vie. Sa présence scripturale est faible : il est juge dans deux affaires à Oulx et à Saint-Barnard[420]. La maladie et la vieillesse lui pèsent tant que son successeur a déjà été choisi, en concertation entre les chartreux et la papauté[421]. Ne pouvant plus se déplacer, il délègue et charge des intermédiaires de porter sa voix, comme au concile de Jouarre, à l'été 1130. Il envoie à cette occasion une lettre, coécrite avec Guigues, aux ecclésiastiques du concile leur demandant de punir les assassins de Thomas, prieur de Saint Victor de Paris[422]. Le fait que le message porte la double signature d'Hugues et de Guigues

---

414 *CE*, n°2 et n°3, en 1116 ; *Cartulaire Lyonnais. Documents inédits pour servir à l'histoire des anciennes provinces de Lyonnais, Forez, Beaujolais, Dombes, Bresse et Bugey, comprises jadis dans la Pagus Major Lugdunensis. Recueillis et publiés par Marie-Claude Guigue*, Saint-Etienne, 1885, n°3, vers 1116-1118 ; *RAGC*, n°15 et 17, en 1129.

415 *CC*, n°3, en 1117 ; n°4, en 1127 ; n°5, en 1129. Dans ce dernier acte - une lettre d'Honorius II à l'abbé de Chalais - Hugues est mentionné en tant que fondateur et protecteur des chalaisiens.

416 *RD* n°3404. A la chartreuse de Portes, avant novembre 1128, Humbald, archevêque de Lyon, assisté des évêques Hugues de Grenoble et Ponce de Belley, consacre l'église inférieure de la chartreuse de Portes : *Gallia christ. nova*, IV, 114 ; Le Coulteux. *Ann. cart*. I. 313-4, 463. Auparavant, Hugues était déjà présent lors du don initial ayant permis la fondation de Portes : *RD* n°3134. En 1116, à l'occasion de la consécration de l'église de Souclin, sur les instances de Gaucerand, archevêque de Lyon, et d'Hugues de Grenoble, Arbert, chevalier de Saint Sorlin et sa femme Flandina abandonnent aux frères de Portes tout ce qu'ils possèdent dans leur désert. Seing de l'évêque ; *Le Coulteux, Ann. Cart*. I, 216.

417 Voir graphiques en annexe du chapitre.

418 *Guigues, VSH*, p. 57.

419 *RD* n°3399, 1128. Hugues de Grenoble, toujours préoccupé de son imperfection, envoie des légats à Rome, auprès d'Honorius II pour faire agréer sa démission. Exhorté à la persévérance, il se rend en personne auprès du pontife sans obtenir un meilleur résultat ; Le Coulteux. *Ann. Cart*. I, 319-20.

420 *Oulx (Rivautella),* n°239, p. 193-194, en 1131 ; Paul-Emile Giraud, *Essai historique. Complément textuel*, ouvrage cité, n°277, p. 116-119, en 1132.

421 *RD* n°3463. En 1131, les frères de la chartreuse transmettent une lettre à Innocent II par l'intermédiaire d'Hugues, abbé de Pontigny qui les a visités. Ils parlent de la maladie d'Hugues et évoquent son désir de désigner un successeur. Ils s'élèvent contre Gérard, évêque d'Angoulême, fauteur du schisme de Pierre de Léon. Ils lui recommandent les nouvelles fondations religieuses, Citeaux et Fontevraud ; *PL* 179, c. 658-660 ; Le Coulteux. *Ann. Cart*. I, 341-4 ; *Le Vasseur, Ephem. Cart.* I, 584.

422 *RD* n°3449. Après le 20 août 1130, Hugues et Guigues transmettent une lettre aux archevêques, évêques et religieux réunis en concile à Jouarre, les engageant à sévir contre les meurtriers de Thomas, prieur de St Victor à Paris : *Mansi*, XXI, 445 ; *S. Bernardi Op*. I, 49 ; *Le Coulteux, Ann. cart*. I, 377-8 (1133) ; *PL* 153, c. 761-2.

laisse penser que, comme pour l'élection de son successeur, le prieur de la Chartreuse occupe une place grandissante dans certaines affaires du diocèse, faisant office d'éminence grise d'un évêque peut-être plus en état de décider, de s'investir, ou tout simplement non lucide par rapport aux affaires en cours. Pourtant, il ne va pas hésiter à mettre ses dernières forces dans une ultime bataille pour la Réforme de l'Eglise : le conflit entre Innocent II et l'antipape Anaclet. En 1130, deux papes sont élus. Bien qu'ayant été, selon les mots de Guigues, proche de Pierleone, Hugues prend le parti d'Innocent II. Ce dernier doit fuir Rome puis l'Italie car son opposant peut compter sur le soutien des normands de Roger II de Sicile. Il se rend alors en France où se trouvent ses principaux soutiens, notamment l'abbé Suger de Saint-Denis et Bernard de Clairvaux, lesquels se livrent à un intense travail de lobbying pour obtenir le soutien des souverains et des princes. On sait par Guigues qu'Hugues se rend à Valence à la rencontre du pape pour lui assurer son soutien mais aussi lui demander de le relever de sa fonction - la réponse fut la même que celle d'Honorius II - avant de gagner le Puy pour y excommunier Anaclet[423]. Selon l'hagiographe, confirmé par Bernard de Clairvaux, la présence du désormais célèbre vieillard joue un rôle capital dans la mobilisation des réseaux en faveur d'Innocent II dans la région[424].

De 1112 à sa mort en 1132, Hugues de Grenoble semble trouver un équilibre entre son activité épiscopale, à l'intérieur de son diocèse, et ce que lui impose son statut de réformateur. Il est toujours aussi impliqué dans la réforme à l'échelle de la Chrétienté, sans pour autant délaisser son siège épiscopal, mais les distances parcourues sont moins importantes - bien qu'il se rende à Rome 4 ans avant sa mort. La nature des affaires qui le préoccupent, l'évolution des relations personnelles et des rapports de force, le changement programmatique clair à propos de la réforme changent considérablement la donne. La fin du conflit avec Guy de Vienne ouvre la voie à une période d'intense collaboration avec comme point d'orgue le concile de 1112 qui condamne autant l'empereur que le pape lui-même : peut-être Guy de Vienne nourrit-il très tôt des ambitions pour le Latran et entend s'appuyer sur son action métropolitaine pour appuyer sa candidature ? Les rapports avec les Guigues semblent apaisés pendant les dernières années de Guigues le comte et avec l'avènement de Guigues le Dauphin. Enfin, les affaires romaines troublent considérablement les

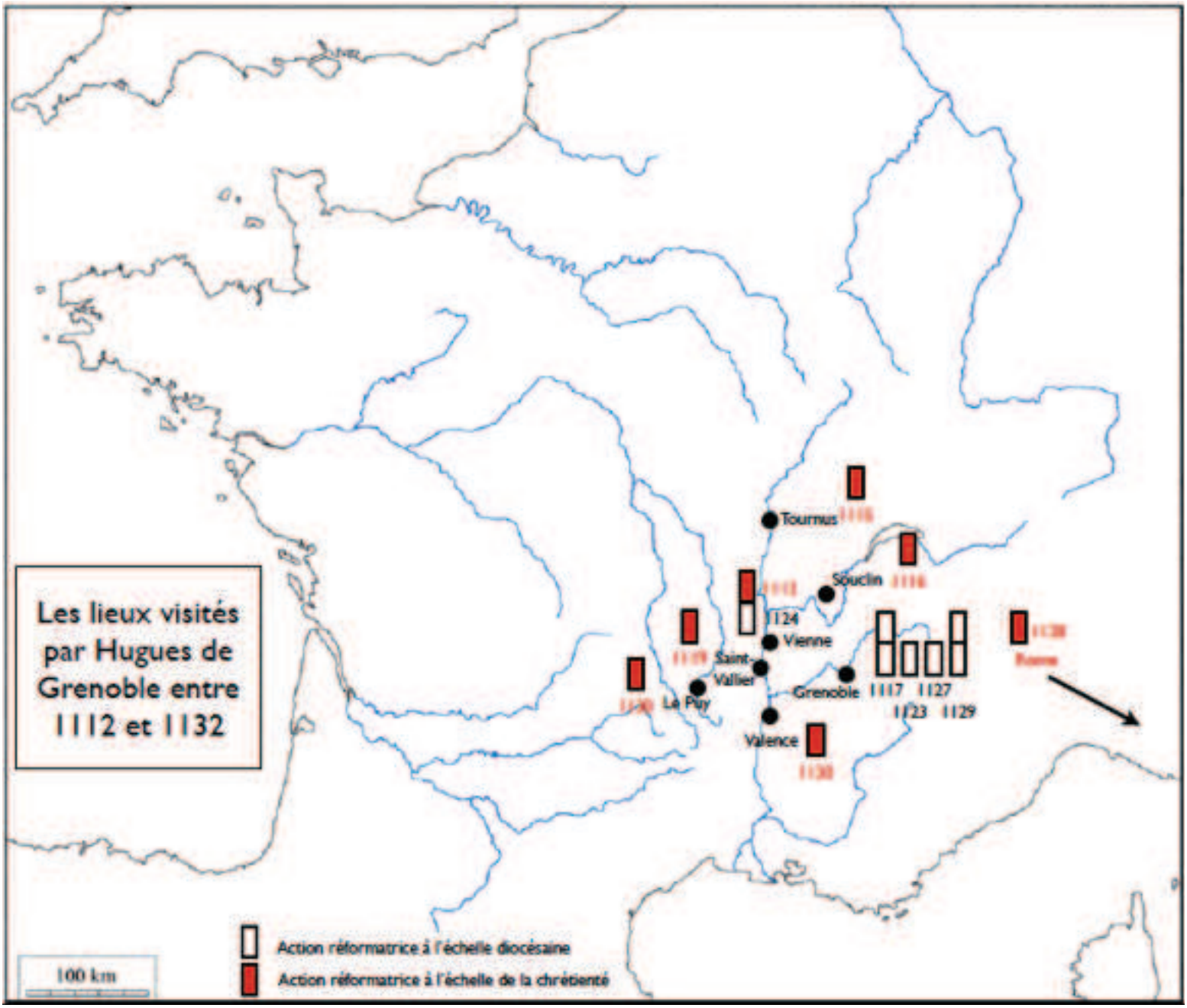
---

[423] La rencontre a lieu en septembre ou octobre 1130 : *RD* n°3450-3451 ; *Guigues, VSH*, p. 58 ; *PL* 153, c. 779. Ajoutons qu'Innocent est à nouveau dans la région deux ans plus tard, faisant étape à Cluny, Vienne, Valence et Gap, ce qui aurait pu être l'occasion d'une nouvelle entrevue : *RD*, p. 589-592.

[424] Dans une lettre aux évêques de Limoges, Poitiers, Périgueux et Saintes, Bernard de Clairvaux rappelle le soulèvement des évêques, dont Hugues de Grenoble, en faveur d'Innocent II contre le schismatique Anaclet : *Guigues, VSH*, p. 58 ; *PL* 182, c. 270-281 ; *RD* n°3466.

membres de l'élite ecclésiastique : le pontificat de Pascal II va décontenancer les réformateurs de la première heure, tandis que le schisme entre Innocent II et Anaclet menace tous les acquis.

Quoiqu'il en soit, les régions entre Alpes et Massif Central jouent un rôle déterminant dans la nouvelle phase de la réforme : Hugues de Grenoble est alors en première ligne pour concilier application locale et initiative globale au service des principes réformateurs qui, loin d'être le fruit d'une politique centralisatrice romaine, viennent parfois la contredire - dans le cas de Pascal II - parfois lui porter secours - dans le cas d'Innocent II. A cette période, en vertu de son âge et de son parcours, Hugues jouit d'une réputation qui dépasse le cadre métropolitain ou régional.



Conclusion

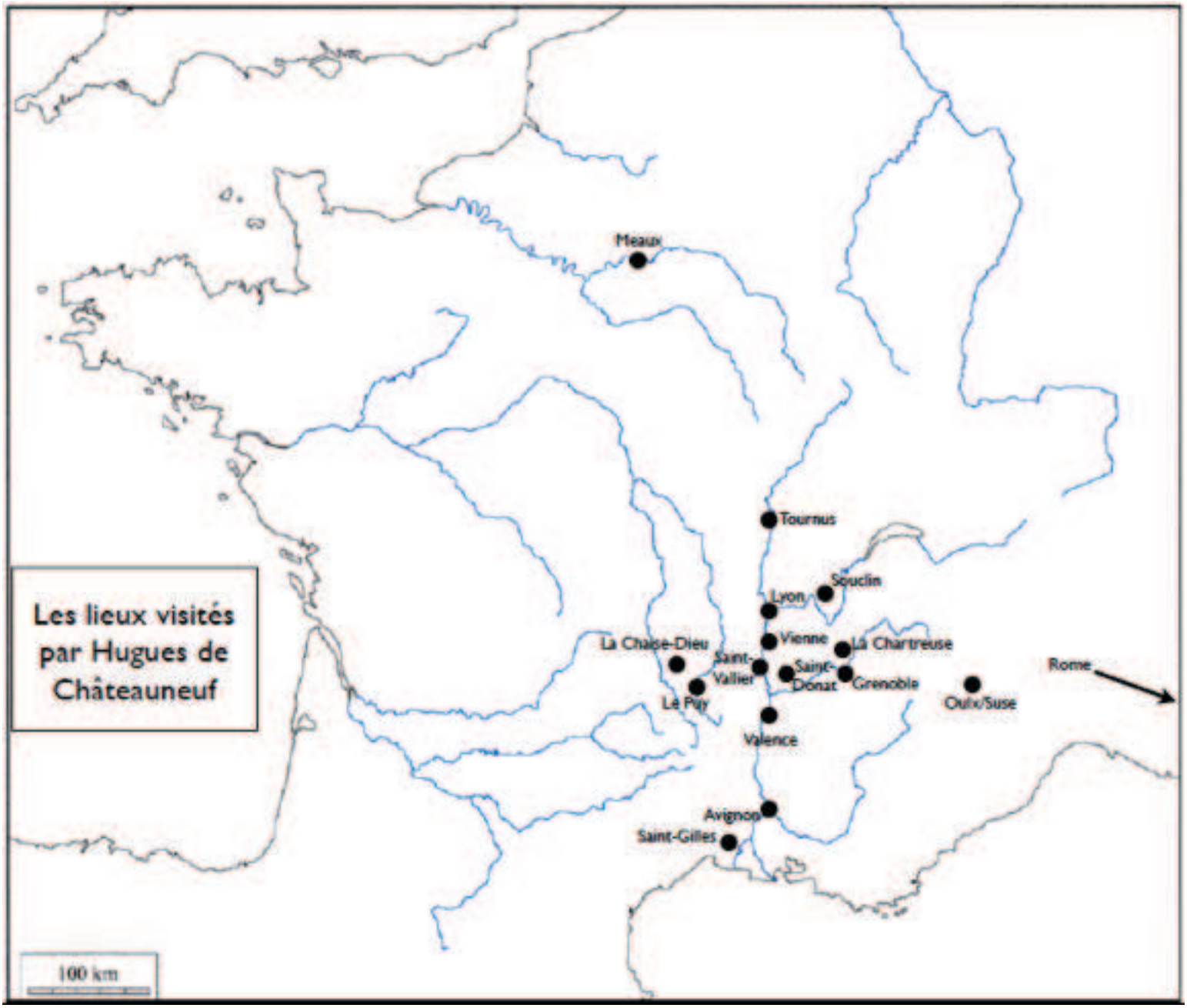
Il n'est ni souhaitable ni possible de retracer la vie d'Hugues de Châteauneuf de manière linéaire et complète. Par contre, il est possible de chercher les moments charnières de sa vie durant ses premières années, puis durant sa carrière épiscopale, de cerner ses déplacements, de mesurer ses actions, de saisir ses premiers réseaux, les stratégies et circonstances qui l'ont mené du statut de fils d'un châtelain de Châteauneuf-sur-Isère jusque sur le siège de Grenoble. C'était l'objectif de ce chapitre.

On a pu voir qu'Hugues ne surgit pas de nulle part et que son élection ne doit rien au hasard, comme l'atteste le parcours aussi brillant de son neveu. La position de sa famille - sociale comme géographique - sa formation, ses connaissances et son réseau ont été des éléments déterminants dans son ascension. Cela lui a permis de concrétiser les projets que son prénom semblait, dès sa naissance, lui réserver.

Ces paragraphes ont permis de cerner les étapes de sa carrière, les linéaments de sa trajectoire. Celle-ci commence par une fausse note, à son arrivée à Grenoble. La stratégie d'Hugues de Grenoble, qu'elle soit dictée par le souci de la réforme ou des intérêts plus personnels, surprend l'élite diocésaine. Le jeune évêque va le payer cher, presque ostracisé pendant plusieurs années par ceux qui l'avaient fait nommer. Il revient bien pendant les années 1080 et 1090, mais sur la pointe des pieds. A la gestion des affaires diocésaines il préfère la quiétude des retraites au désert ou la présence rassurante et formatrice d'Hugues de Die. Le début du XIIe siècle le voit véritablement prendre en main son diocèse, mais il faut encore attendre 7 ans, avec le dénouement du conflit avec Guy de Vienne, pour qu'il s'implique totalement. Puis, à partir des années 1110, son âge et l'évolution de la réforme vont l'amener à ralentir en partie son activité et à jouer un rôle différent dans comme hors de son diocèse : il juge, conseille, supervise, approuve, apporte le poids de sa réputation et de son expérience. Ses derniers combats ne concernent rien moins que la sauvegarde du projet réformateur : en 1112 puis en 1130, il mobilise ses propres forces et ses réseaux pour peser sur les destinés du Saint-Siège.

Il convient à présent d'entrer dans le détail de son action en laissant les cartulaires et les actes exposer sa méthode, sa gestion et sa stratégie, en un mot sa politique. Après avoir isolé des moments charnières dans sa carrière, cette approche permettra de repérer des dossiers, des lieux, des individus et des familles qui ont monopolisé l'attention de l'évêque et qui ont conduit ce dernier à

recueillir et rassembler méthodiquement des actes au sein des cartulaires de Grenoble, source unique de la région et de l'époque. C'est le propos des deux prochains chapitres.



Chapitre 3

Les cartulaires de Grenoble : Analyse matérielle

Introduction

Les cartulaires de Grenoble, appelés aussi cartulaires de saint Hugues, sont un ensemble de trois cartulaires constitués en grande partie dans la première moitié du XIIe siècle, sous l'autorité de l'évêque Hugues de Grenoble (1080-1132) et édités en 1869 dans la *Collection de documents inédits sur l'histoire de France* par Jules Marion[425]. Il s'agit d'une source de premier plan pour la période et la région. En effet, les actes qu'ils renferment concernent pour l'essentiel le diocèse de Grenoble et ses environs (Vienne, Belley, Lyon) aux XI-XIIe siècles. Ce document exceptionnel a déjà été exploité pour des recherches concernant le droit[426] ou encore les thématiques socio-économiques en milieu montagnard[427]. Ces dernières années, Laurent Ripart a publié deux articles majeurs sur la thématique de l'écrit à partir du seul cartulaire A[428]. Pourtant, jamais les cartulaires n'ont été étudiés comme un seul ensemble documentaire pour en saisir les logiques d'organisations et ce que ces dernières peuvent traduire de la situation politique dans le diocèse de Grenoble. Pire, jamais la figure d'Hugues de Grenoble n'a semblé mériter une étude spécifique alors qu'il s'agit du protagoniste d'une source rassemblant plus de trois cents chartes.

Ce chapitre a pour objectif de présenter matériellement les cartulaires. Il s'agit d'une étape préalable incontournable pour qui veut exploiter au mieux ce corpus. En effet, il serait aussi peu rigoureux qu'ambitieux de présenter d'emblée les données extraites des cartulaires en occultant les aspects matériels de la source même, c'est-à-dire sa présentation, sa composition, son agencement...Cela paraît d'autant plus justifié que l'histoire médiévale a, depuis quelques temps déjà, montré qu'une autre approche des sources, en particulier écrites, était possible. Les progrès

---

[425] *Cartulaires de l'église-cathédrale de Grenoble* ; Isabelle Vérité, dir., *Répertoire des cartulaires français. Provinces ecclésiastiques d'Aix, Arles, Embrun, Vienne. Diocèse de Tarentaise*, Paris, 2003.

[426] Gérard Giodanengo, *Le droit féodal dans les pays de droit écrit*, ouvrage cité.

[427] Henri Falque-Vert, *Les paysans et la terre en Dauphiné vers l'an mil*, ouvrage cité ; *idem*, *Les hommes et la montagne en Dauphiné au XIIIe siècle*, Grenoble, 1997.

[428] Laurent Ripart, « Le cartulaire A de Grenoble », article cité ; « Du *comitatus* à l'*episcopatus* », article cité.

dans la diplomatique et dans la recherche sur l'écrit pragmatique ont montré qu'il s'agissait d'un champ épistémologique fécond ainsi que d'une approche heuristique légitime, et non d'une science auxiliaire reléguée au second plan et mobilisée que ponctuellement[429].

Très prosaïquement, nous allons étudier ces aspects matériels et scripturaux par le menu, c'est-à-dire cartulaire par cartulaire. En effet, nous verrons d'une part que le cartulaire A est très différent des deux autres. D'autre part, nous verrons que les cartulaires B et C, bien que très semblables par leur contenu, présentent eux aussi des différences matérielles[430].

I. Le cartulaire A : un dossier judiciaire

Le cartulaire A diffère en tout point des cartulaires B et C. Il se distingue des deux autres par son contenu, sa finalité, sa présentation. En effet, les cartulaires B et C contiennent respectivement 129 et 133 actes, alors que le A n'en contient que 34. En outre, si les deux derniers s'apparentent à des outils de gestion et d'administration contenant essentiellement des actes de l'église de Grenoble, le premier cartulaire est un dossier judiciaire pour reprendre l'expression de Laurent Ripart[431]. En effet, il a été fait dans l'optique de réunir tous les documents utilisés par Hugues de Grenoble pour appuyer ses revendications, étayer ses arguments et contester ceux du camp adverse dans le long conflit qui l'opposa à son métropolitain, l'archevêque Guy de Vienne (1088-1119), pendant une vingtaine d'années[432].

---

[429] Les travaux sont aujourd'hui pléthoriques sur la question. Nous donnons ici certains ouvrages parmi les plus importants. Voir les travaux de Pierre Chastang, en particulier la publication de sa thèse de doctorat : *Lire, écrire, transcrire*, ouvrage cité ; Michel Zimmermann, dir., *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale,* Paris, 2001 ; *Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, Laurent Morelle, Olivier Guyotjeannin, Michel Parisse, ed., Genève, Paris, 1997 ; *Les cartulaires : actes de la table ronde organisée par l'Ecole nationale des chartes et le G.D.R. 121 du CNRS (Paris 5-7 décembre 1991)*, Laurent Morelle, Olivier Guyotjeannin, Michel Parisse, ed., Genève, Paris, 1993.

[430] Pour une présentation détaillée des actes des cartulaires de Grenoble, voir l'annexe 12.

[431] Laurent Ripart, « Du *comitatus* à l'*episcopatus* », article cité.

[432] Sur le conflit entre Hugues de Grenoble et son métropolitain Guy de Vienne, voir : Laurent Ripart, « Du *comitatus* à l'*episcopatus* », article cité ; Patrick Geary, *Aristocracy in Provence*, ouvrage cité, en particulier p. 12-21 ; Beate Schilling, *Guido von Vienne - Papst Calixt II*, ouvrage cité, p. 103-143 ; Mary Stroll, *Calixtus II (1119-1124)*, ouvrage cité, p. 15-23.

A. Date, format et tradition du cartulaire

Le manuscrit date du XIIe siècle, probablement élaboré entre la fin des années 1100 et le début des années 1110. En effet, l'acte le plus récent - l'un des plus importants de l'ensemble - date de 1109 : on peut donc supposer que le cartulaire a été confectionné peu de temps après. C'est un manuscrit in-4° sur parchemin de 89 folios, d'une dimension de 260x173 mm. Il est conservé dans la collection de la Bibliothèque Nationale de France (manuscrit latin 13879).

Il contient 34 actes, datés de 739 à 1109 et répartis en 9 cahiers. Dans son introduction à l'édition des cartulaires, Jules Marion évoque les actes « remarquables » de l'ensemble, tel que le testament du patrice Abbon pour la Novalaise (A22) ; le long mémoire du conflit entre Hugues de Grenoble et son métropolitain Guy de Vienne (A23), les listes épiscopales (A26).

Nous savons, en raison des nombreuses annotations sur l'ouvrage (voir plus bas), que le cartulaire , toujours dans les archives de la cathédrale au XVe siècle, se trouve entre les mains d'un érudit grenoblois, premier historien du Dauphiné, Nicolas Chorier, au XVIIe siècle. Selon Laurent Ripart, c'est de cette période que date la reliure du manuscrit[433]. Puis le dossier passe entre plusieurs mains et institutions avant d'être acheté par l'abbaye de Saint-Germain-des-Près. Après la Révolution Française, le cartulaire prend place à la Bibliothèque Nationale.

B. Les cahiers et la répartition des actes

Le cahier 1 est un quartion complété d'un feuillet sur onglet. Les cahiers 2, 4, 5, 6, 7, 9 sont des quinions. Le cahier 3 est un quartion. Le cahier 8 est un senion.

Le premier cahier contient les actes A1, A2, A3, A4 et A5.

Les cahiers 2-3-4 contiennent les actes A6 à A21. L'ace A11 tient sur les cahiers 2 et 3, l'acte 15 sur les cahiers 3 et 4. On observe une réclame pour signaler la transition et le passage d'un cahier à un autre. La fin du cahier 4 est inutilisée.

Les cahiers 5 et 6 contiennent uniquement l'acte A22, la confirmation par Charlemagne en 805 du testament du patrice Abbon de 739. Là aussi, une réclame signale le changement de cahier.

Le cahier 7 ne comporte lui aussi qu'un seul acte : le mémoire d'Hugues de Grenoble à propos du conflit avec son métropolitain, complété de 6 lettres d'Urbain II. Le document est coupé à la fin,

[433] Laurent Ripart, « Le cartulaire A de Grenoble », article cité.

preuve que ce document faisait partie d'un autre cahier ajouté à l'ensemble. L'écriture est néanmoins la même.

Enfin les cahiers 8 et 9 contiennent les actes A24 à A32. Dans l'acte A28, une réclame signale le changement de cahier. Les actes A33 et A34 ont été rajoutés par une seconde main. Leur contenu n'a qu'un vague rapport avec l'affaire traitée par l'ensemble des trente-deux autres documents. A l'instar de Laurent Ripart, nous pouvons donc distinguer six ensembles distincts au sein du cartulaire A.

Plusieurs folios sont blancs : le 9 verso ; le 10 recto ; le 36 recto/verso ; le 37 recto/verso ; le 74 verso ; le 75 recto ; le 88 recto/verso ; le 89 recto verso.

A l'exception des actes 33 et 34, tout le cartulaire a été écrit par la même main, ce qui conforte l'impression de grande cohérence matérielle de l'ensemble. En outre, un soin particulier a été apporté à l'écriture et la retranscription des actes. De nombreuses rubriques sont à l'encre rouge, ainsi que toutes les initiales des paragraphes, dans les actes 23 et 26[434]. Dans deux actes, le copiste a pris soin de reproduire des éléments de validation des actes. L'acte 29 contient un fac simile de la bulle de plomb et du monogramme du pape. Enfin l'acte 31 contient un monogramme de Louis l'Aveugle.

Comme le souligne Laurent Ripart, et contrairement à ce qu'a longtemps avancé la tradition historiographique, il est peu probable qu'Hugues de Grenoble soit lui-même le copiste du cartulaire. En effet, l'évêque disposait autour de lui d'une proto-administration et d'une équipe de fidèles rassemblés au sein d'une petite chancellerie. Parmi eux, nous trouvons la trace de scribes récurrents comme Guigues le convers ou le clerc Richard. Surtout, l'évêque de Grenoble était, depuis le début en 1080 et jusqu'en 1111, épaulé par un certain Amat, chanoine de Saint-Ruf, cité dans cinquante-neuf actes de Grenoble ou du chartrier de la prévôté de Saint-Laurent d'Oulx.

[434] On retrouve des initiales rouges dans certains actes importants des cartulaires B et C (voir infra), mais aussi dans certains documents - présentés avec un soin particulier - des premiers actes de la Grande-Chartreuse : voir Sylvain Excoffon, « A propos des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse : tradition diplomatique, datation, interprétation », dans *Die Kartaüser im Blick punkt der Wissenschaften : 35 Jahre internationale Treffen 23-25 Mai 2014 in der ehemaligen Köl,er Kartause*, éd. Hermann Joseph Roth, Salzbourg, 2015, p. 188-209.

C. Logique d'organisation et d'agencement des actes du cartulaire A

Le premier cahier concerne le règlement et le dénouement du conflit. Il ne comporte que des actes contemporains d'Hugues de Grenoble. L'évêque a placé en tête du cartulaire les actes « d'autorité » qui mettent un terme à l'affaire : la bulle d'arbitrage de Pascal II du 2 août 1107, la confirmation du privilège par le même Pascal II le 18 avril 1109. Puis viennent 3 actes contemporains (22 janvier 1105 ; vers 1100 ; 9 sept 1108) qui viennent compléter ou confirmer certaines dispositions. Il s'agit du seul cahier dont les rubriques ne sont pas à l'encre rouge mais brune (la même que pour le reste du texte).

Les cahiers 2 à 6 sont une suite de 17 documents antérieurs à l'épiscopat d'Hugues et qui servent de pièces justificatives aux arguments avancés par Hugues tout au long de la procédure qui l'opposa à son métropolitain. Ces documents s'étalent chronologiquement du IXe au XIe siècle. Le plus ancien est le document 22, daté des environs de 805. Il s'agit de la fameuse copie du testament du patrice Abbon à l'abbaye de la Novalaise, lui même daté du 5 mai 739. Le plus récent date de mars 1069 (A14). Ces documents ont pour objectif de prouver que le pays de Sermorens (ou de Salmorenc) dépendait bien du diocèse de Grenoble dans les anciens découpages des circonscriptions. Dans le dernier document de ce corpus de preuve, qui occupe une place à part sur les cahiers 5 et 6, le testament d'Abbon, les noms des *pagi* est à l'encre rouge pour mieux les distinguer et ainsi repérer les passages relatifs au Sermorens.

Ensuite, on trouve un autre document remarquable du cartulaire A : la charte A23, datée des environs de 1097. Il s'agit du mémoire judiciaire, rédigé par la chancellerie grenobloise, décrivant le déroulement du conflit mais aussi les modalités de conclusion. L'intérêt principal de ce document est la présence de six lettres du pape Urbain II, datées de 1093 à 1097, recopiées et citées *in extenso* dans le mémoire pour confirmer le point de vue de l'évêque de Grenoble. Dans ce mémoire, Hugues présente ses arguments mais aussi ceux de son adversaire pour mieux les réfuter par la suite.

Pour ce faire, Hugues copie trois nouvelles pièces sur le cahier suivant : des documents destinés à faire la liste des prélats de Grenoble et de Vienne (A26) et à montrer lesquels étaient contemporains en produisant des actes que les deux prélats souscrivirent (A24 et A25). Ici aussi Hugues va puiser dans des actes anciens puisque l'acte A24 date de 912 et l'acte A25 est estimé vers 976-978.

Après deux folios blancs, signe d'une certaine hétérogénéité des pièces recopiées ici, vient une autre série de documents destinés à prouver la légitimité de l'évêque de Grenoble sur le Saint-Donat. On trouve un diplôme de Louis l'Aveugle (A27, 11 août 894), un bref des coutumes du Saint-Donat (A28) et un privilège d'Urbain II favorable à l'évêque de Grenoble (A29, le 1er avril 1090). Ces deux derniers documents sont contemporains d'Hugues. Pour compléter son dossier, Hugues a fait ajouter deux documents anciens à propos du Sermorens (A30, vers 863-869 ; A31, 18 mars 892), ainsi qu'un document contemporain dans lequel Geoffroy de Moirans abandonne la prévôté de Saint-Donat (A32, vers 1085-1106). Enfin, nous avons signalé l'ajout de deux documents par une autre main à la suite du cahier 9 : il s'agit de la donation de l'église de Moirans aux moines de Cruas par l'évêque Humbert de Grenoble le 26 février 1016 et de la confirmation des droits des moines de Montmajour sur le Royans par l'évêque Artaud vers 1040.

Parmi les documents du cartulaire A, certains ont été recopiés dans le cartulaire C, signe de leur importance : il s'agit de la bulle de Pascal II de 1109 (A2 ; C100) ; le document suivant (A3) sur le Saint Donat (22 janvier 1105, C105 et C107) ; le document A5 sur la paroisse de *Tollino* (Tullins, 9 septembre 1108 ; C70) ; le document A23 narrant le conflit en s'appuyant sur les lettres pontificales (1097 : C98) ; le document A27 du 11août 894 sur l'église Sainte Marie (C104 ; il s'agit du seul document ancien recopié) ; et enfin la lettre d'Urbain II sur le Saint Donat (1er avril 1090, C97).

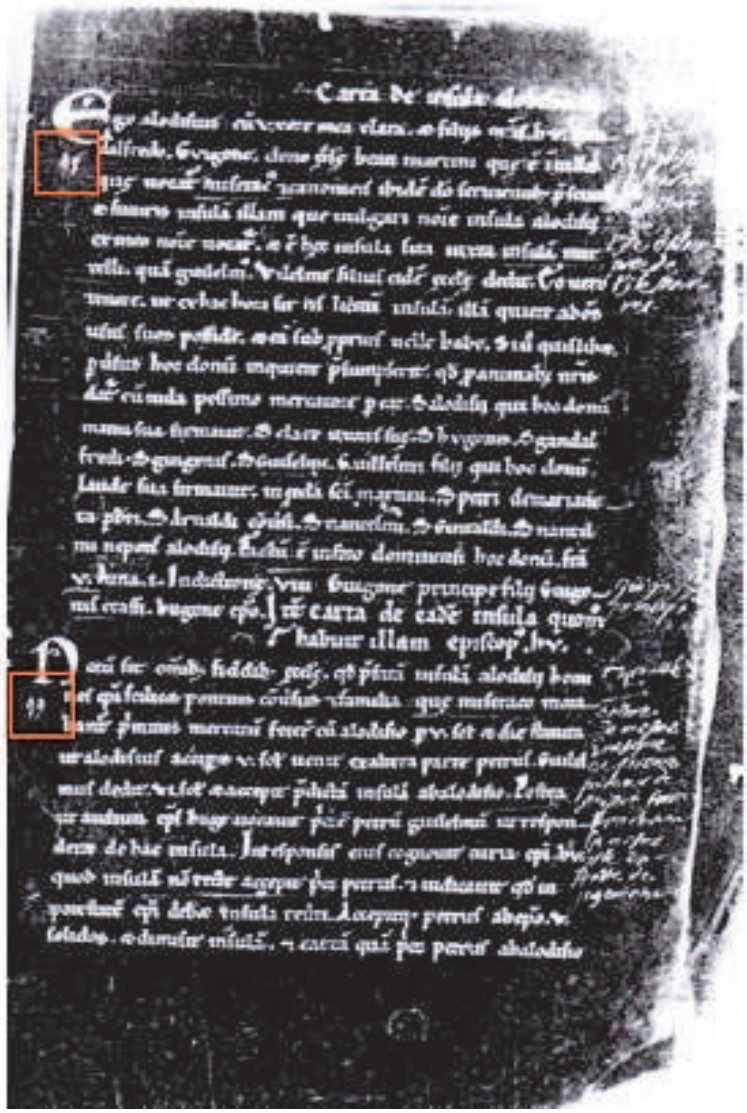
II. Les cartulaires B et C : tradition et édition

Jules Marion retrace le parcours des cartulaires du Moyen-Âge à son époque. Jusqu'au XVIe siècle, les cartulaires étaient encore dans les archives épiscopales puisqu'on en trouve la trace dans un inventaire des archives de 1499. Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, ils se trouvent entre les mains de Nicolas Chorier, avocat au parlement et premier historien du Dauphiné. Puis, les deux premiers cartulaires vont au président de Harlay. Après être passé par l'abbaye de Saint-Germain des Prés, le cartulaire A échoit à la Bibliothèque Nationale après la Révolution Française tandis que le second est restitué aux archives de l'évêché. Quant au troisième cartulaire, il semble que Chorier

le garde un certain temps car il le cite abondamment. Pour finir, il le revend à l'évêque de Grenoble[435].

Le premier à utiliser les cartulaires de Grenoble pour des recherches est donc l'érudit Nicolas Chorier. Nous savons qu'il a eu les manuscrits entre les mains car il n'a pas hésité à les annoter.

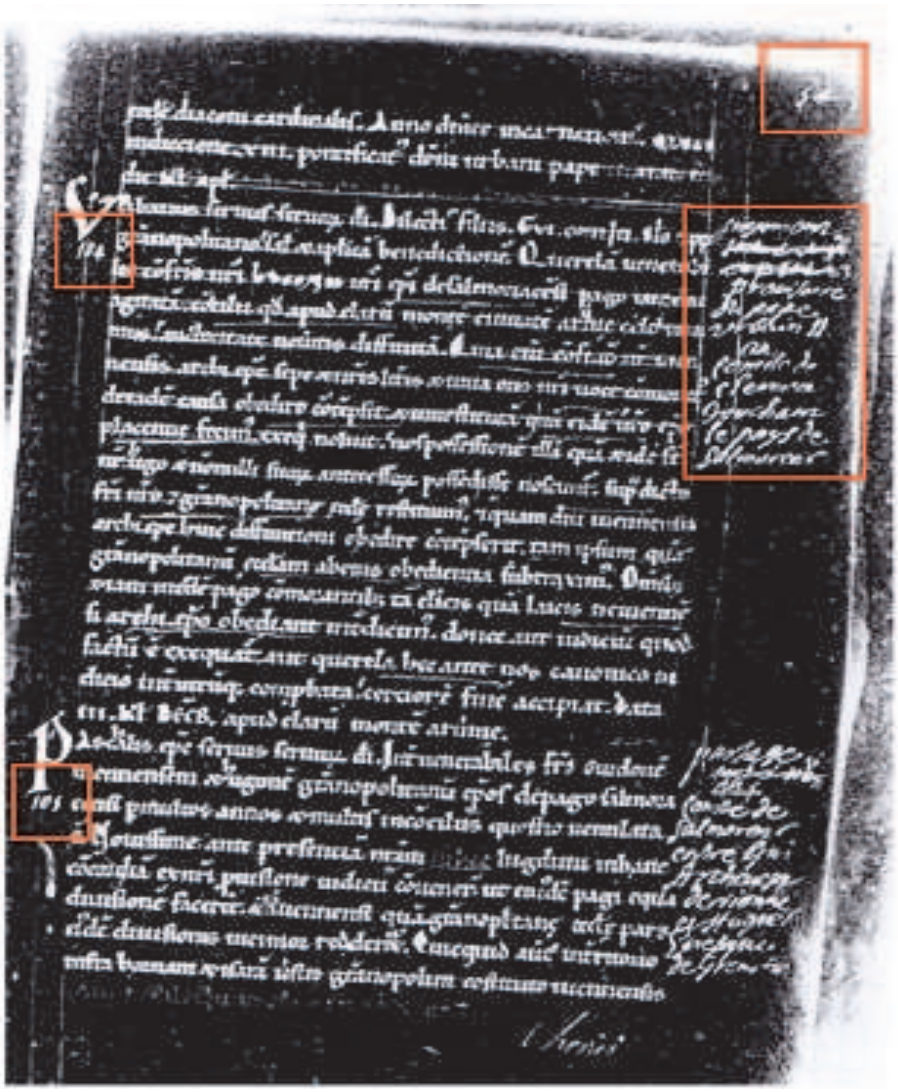
Ainsi, l'historiographe dauphinois a-t-il numéroté les folios et les actes en chiffre arabe, lesquels ne correspondent pas au décompte des pages et des actes de Jules Marion en raison des choix de chacun de considérer certains actes comme des brouillons et donc de les exclure du corpus.



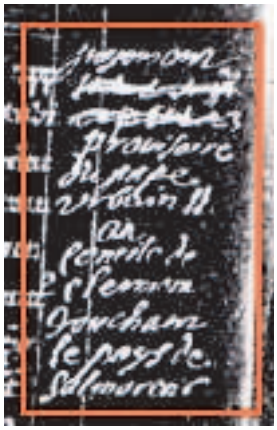
Actes C92 et C93, folio 51r.

[435] *CG*, « Introduction » p. XVIII.

En sus, Chorier n'a pas hésité à écrire des développements, parfois conséquents, dans la marge, avec pour finalité de résumer ou d'apporter une précision sur le contenu des actes en question. Ajoutons qu'il n'a pas non plus hésité à raturer ses propres inscriptions :



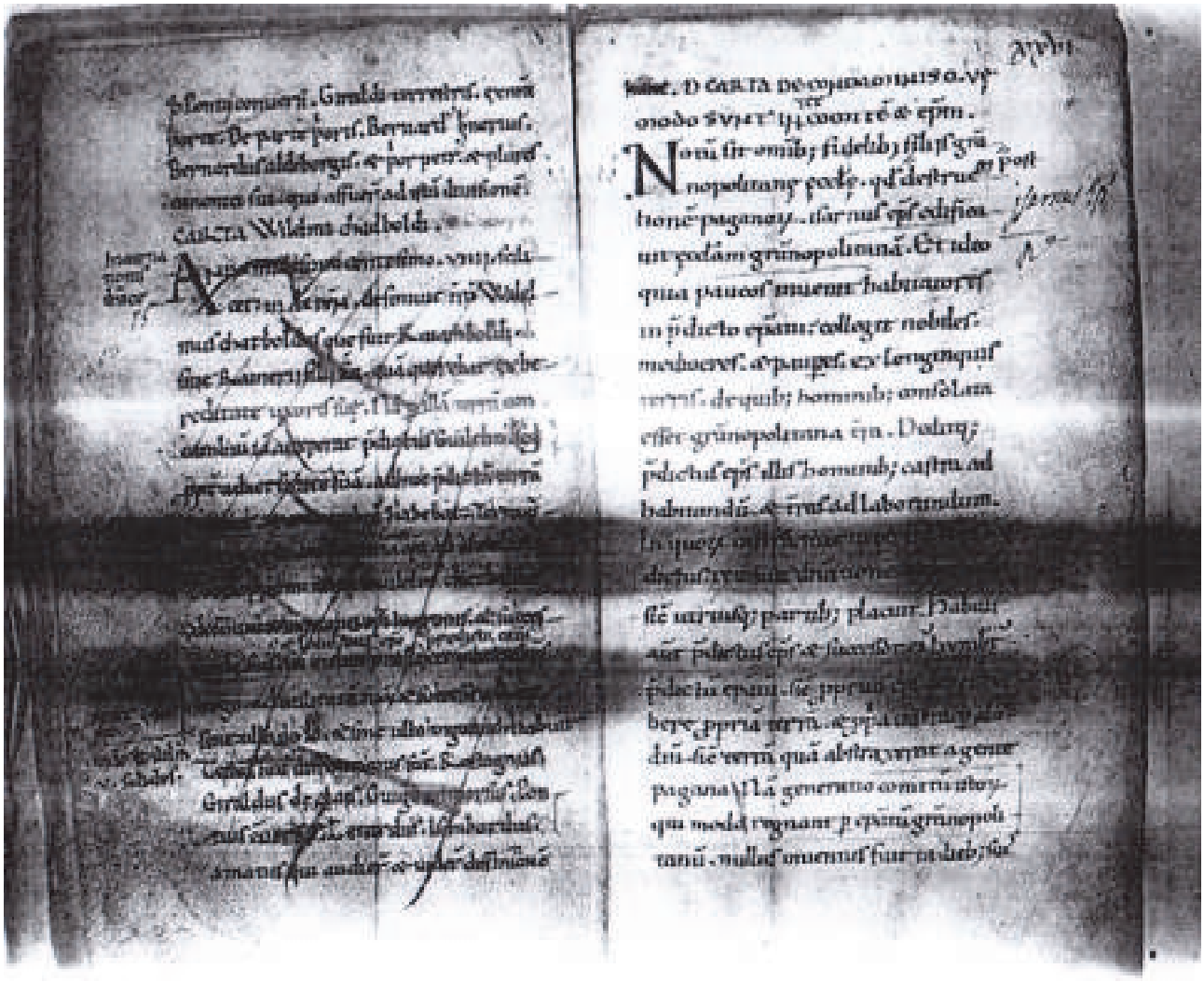
Actes C98-C99, folio 54r.



« Jugement (mots barrés) provisoire du pape Urbain II au concile de Clermon touchan le pays de Salmorenc », en marge de l'acte C98, folio 54r[436].

En ce qui concerne l'édition, Jules Marion a fait des choix parfois surprenants. Ainsi, certains actes barrés ont été considérés comme des brouillons et n'ont pas été édités sous prétexte que l'on retrouvait un contenu similaire ou plus étoffé dans un autre acte. A l'inverse, l'acte B17 de l'édition, lui aussi barré, a été inclus dans l'édition car il complète l'acte B16, un règlement entre l'évêque Hugues et le comte Guigues particulièrement intéressant en raison de son contenu et des formules employées. C'est aussi le cas pour l'acte B15, édité par Marion alors qu'il a été largement barré par une main antérieure :

[436] Voir d'autres exemples significatifs dans l'annexe 6.



L'acte B15 barré, folio 13v.

III. Le cartulaire B

A. Présentation

Le second cartulaire est un in-8° sur parchemin d'une dimension de 235x145 millimètres. Sa présentation est beaucoup moins soignée que celle du troisième cartulaire, alors que la nature comme la quantité des actes contenus en font deux productions similaires. Ainsi retrouve-t-on de nombreux « doublons » dans les deux cartulaires.

Il comportait 104 folios à l'origine comme le montre la numérotation des pages. Il n'en reste que 92 aujourd'hui. Il manque les douze premiers folios comme l'atteste la numérotation des folios en chiffre latin. En effet, la numérotation commence au folio XIII. Des folios blancs sur papier ont

été ajoutés au début et à la fin de l'ouvrage, cinq à chaque fois. Enfin, entre les cinq folios du début et les premiers folios du cartulaire a été inséré un cahier de six folios sur papier comprenant une notice de présentation de M. de Camps, abbé de Ligny. L'original du cartulaire se trouve aux archives départementales de l'Isère (G004 0037)[437]. Il a été fait par plusieurs mains au cours du XIIe siècle, principalement sous l'épiscopat d'Hugues de Grenoble, et des additions ont été réalisées entre le XIIIe et le XVe siècle.

Le cartulaire contient 129 chartes de 1057 à 1111 pour celles précisément datées, de 1015 à 1120 environ pour les estimations des autres. L'écriture est peu soignée et Jules Marion note que le manuscrit est de la plus grande simplicité. En effet, on observe qu'il ne comporte aucune lettre ornée ou peinte, monogramme ou enjolivement (p. VII de l'introduction). Quelques chartes sont ultérieures à l'épiscopat d'Hugues de Grenoble mais ont été ajoutées sur les pages d'origine du cartulaire (actes 31 ; 106 ; 114 et 129). Parmi les actes remarquables, notons le fameux partage entre le comte et l'évêque (B16) ou la liste des biens de l'évêque dans le Saint Donat (B55).

Le cartulaire contient seulement deux documents clairement postérieurs à l'épiscopat d'Hugues : l'acte 31 (vers 1460) qui est une liste des évêques de Grenoble de Domninus (saint Domnin à la fin du IVe siècle) à Syboud Alleman (1450-1476) ; et l'acte 129 (vers 1190) tous deux insérés sur feuillet blanc[438]. Quatre sont antérieurs : B20 (23 août 1057), B46 (vers 1040), B47 (vers 1070) et B118 (20 juin, vers 1015).

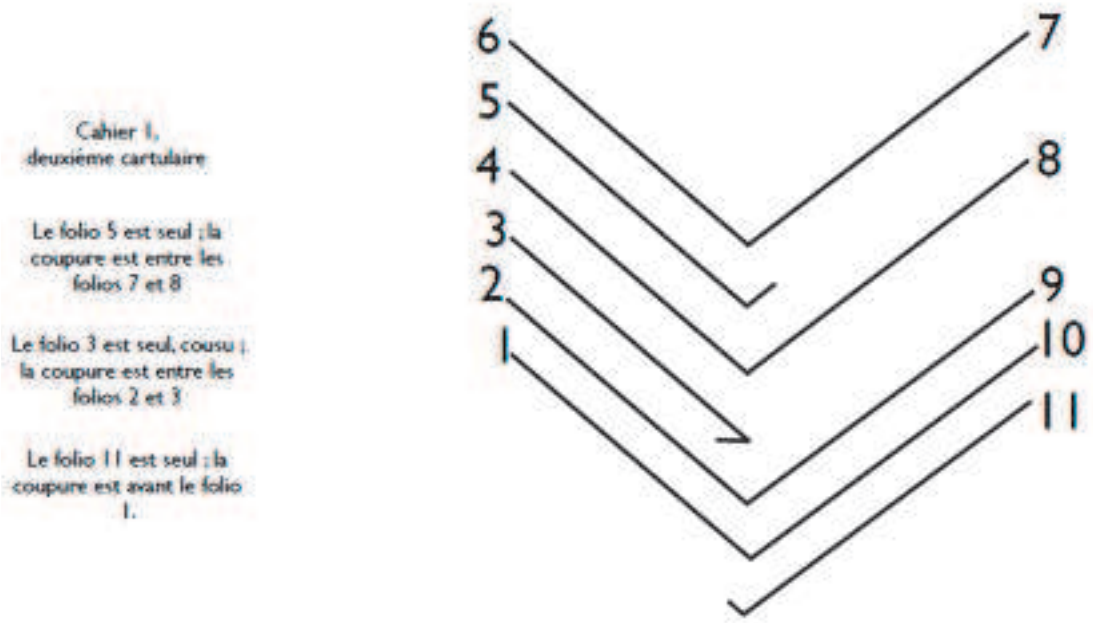
B. Les cahiers et la répartition des actes

Les 92 folios sont répartis en 11 cahiers. Le cahier 1 comprend les folios 1 à 11 ; le cahier 2 les folios 12 à 19 ; le cahier 3 les folios 20 à 27 ; le cahier 4 les folios 28 à 35 ; le cahier 5 les folios 36 à 43 ; le cahier 6 les folios 44 à 53 ; le cahier 7 les folios 54 à 61 ; le cahier 8 les folio 62 à 69 ; le cahier 9 les folios 70 à 77 ; le cahier 10 les folios 78 à 85 ; le cahier 11 les folios 86 à 92.
Les cahiers 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9 et 10 sont des quaternions. Les cahiers 1, 6 et 11 présentent des particularités. Le premier cahier est probablement un sénion (12 folios) bien qu'il présente 7

[437] Référence du microfilm : 2MI576.

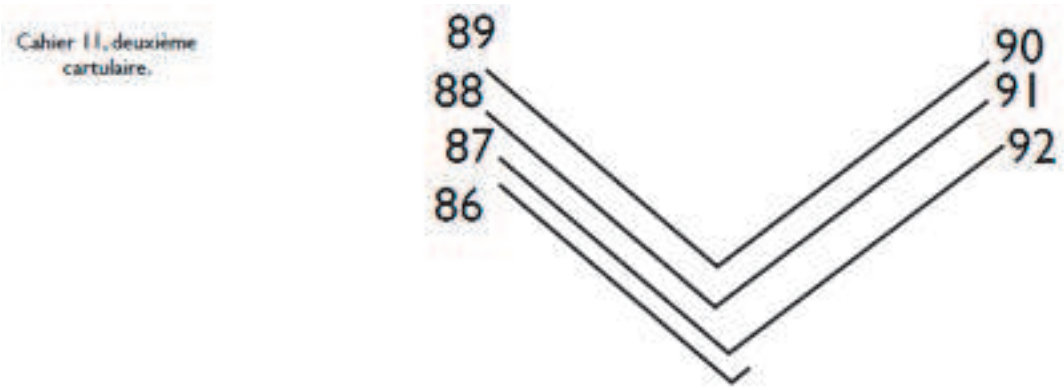
[438] Les deux autres actes sont estimés du XIIe siècle par Jules Marion. Dans plusieurs cas, cette datation très imprécise est un moyen pour Jules Marion de sous-entendre qu'il n'est pas possible de déterminer s'il s'agit d'un acte d'Hugues Ier ou d'Hugues II (1132-1148). Dans tous les cas, ces actes datent donc très probablement de la première moitié du XIIe siècle.

feuillets. Le folio 3 y est cousu seul, une coupure est apparente entre les folios 2 et 3 ; le folio 5 est seul, avec une coupure entre les folios 7 et 8 ; le folio 11 est seul, avec une coupure avant le folio 1.



Le folio 3 est donc probablement in-folio monté par surjetage (cousu). Le verso du folio 3 est blanc. Le cahier 6 est un quinion (10 folios) alors que la majorité des autres cahiers est composée de quaternioins (8 folios).

Enfin, dans le cahier 11, le folio 86 est seul - on distingue une coupure après le folio 92 - dont le verso est vierge.



Le cahier 1 comprend les actes B1 à B12 ainsi que le début de l'acte B13.

Le cahier 2 comprend la suite de l'acte B13, les actes B14 à B17 et le début de l'acte B18.

Le cahier 3 comprend la fin de l'acte B18 et les actes B19 à B31.

Le cahier 4 comprend les actes B32 à B42 et le début de l'acte B43.

Le cahier 5 comprend la fin de l'acte B43, les actes B44 à B52 et le début de l'acte B53.

Le cahier 6 comprend la fin de l'acte B53, les actes B54 à B72.

Le cahier 7 comprend les actes B73 à B85.

Le cahier 8 comprend les actes B86 à B99 et le début de l'acte B100.

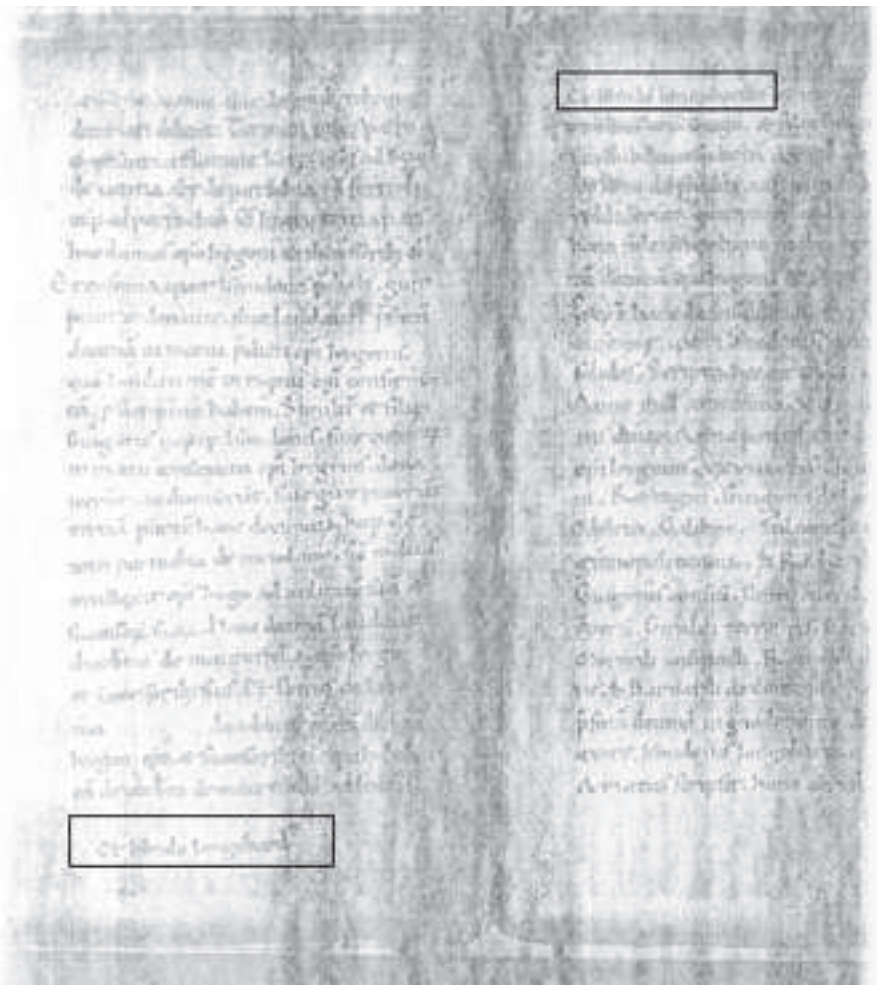
Le cahier 9 comprend la fin de l'acte B100 et les actes B101 à B107.

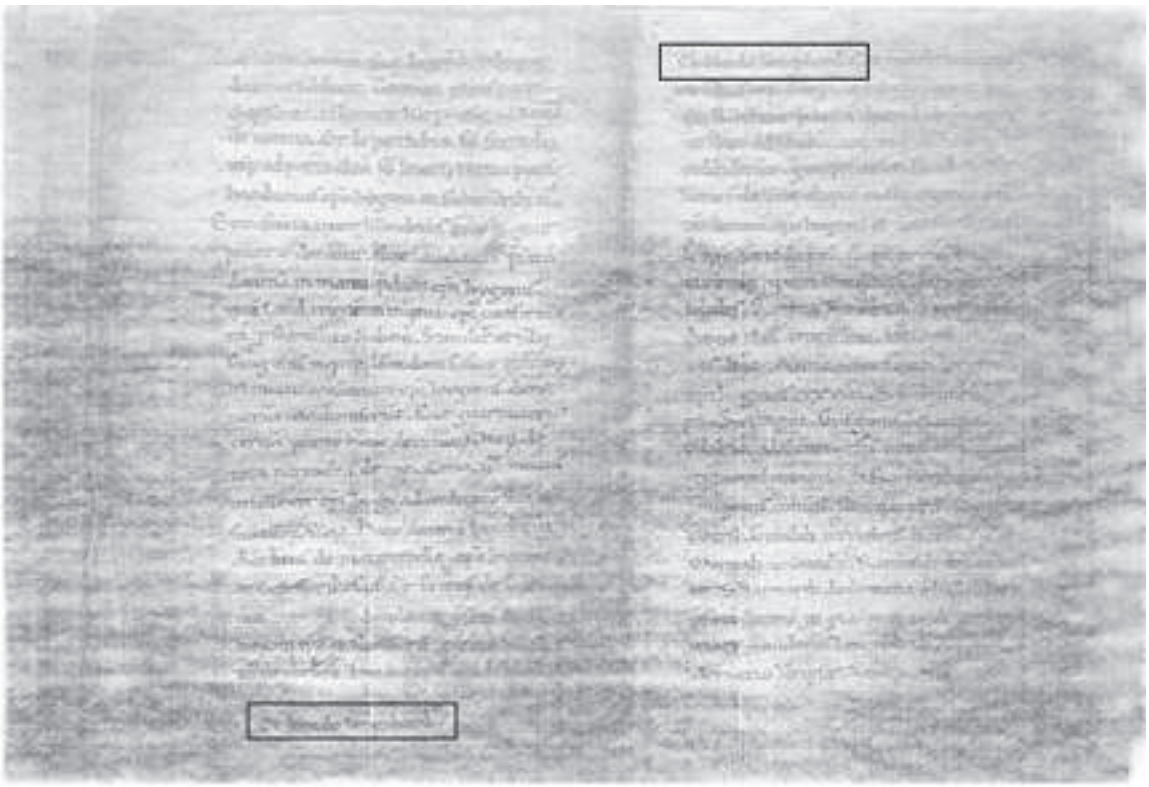
Le cahier 10 comprend les actes B108 à B118.

Le cahier 11 comprend les actes B119 à B129.

Nous avons vu qu'à cinq reprises, un acte se trouve réparti sur deux cahiers différents. Plusieurs fois, le cartulariste a recours à une répétition pour signaler le changement de cahier : le ou les premiers mots du nouveau cahier sont inscrits hors texte, en bas du cahier précédent. C'est le cas pour l'acte B13, réparti entre les cahiers 1 et 2 (« *et Ismido Longobardus* »). On l'observe également pour l'acte B18 entre les cahiers 2 et 3 (répétition de « *successoribus* »), ainsi que pour l'acte B43 entre les cahiers 4 et 5 (répétition de « *quae fuit uxor Benedicti, botelarii* »)[439]. Dans deux autres cas, ce procédé n'est pas utilisé : il s'agit de l'acte B53 entre les cahiers 6 et 7, et de l'acte B100 entre les cahiers 8 et 9 où aucun procédé d'écriture n'annonce le changement de cahier.

[439] Le premier cas (l'acte B13 entre les cahiers 1 et 2) est présenté ci-dessous. Les deux autres cas sont en annexe.

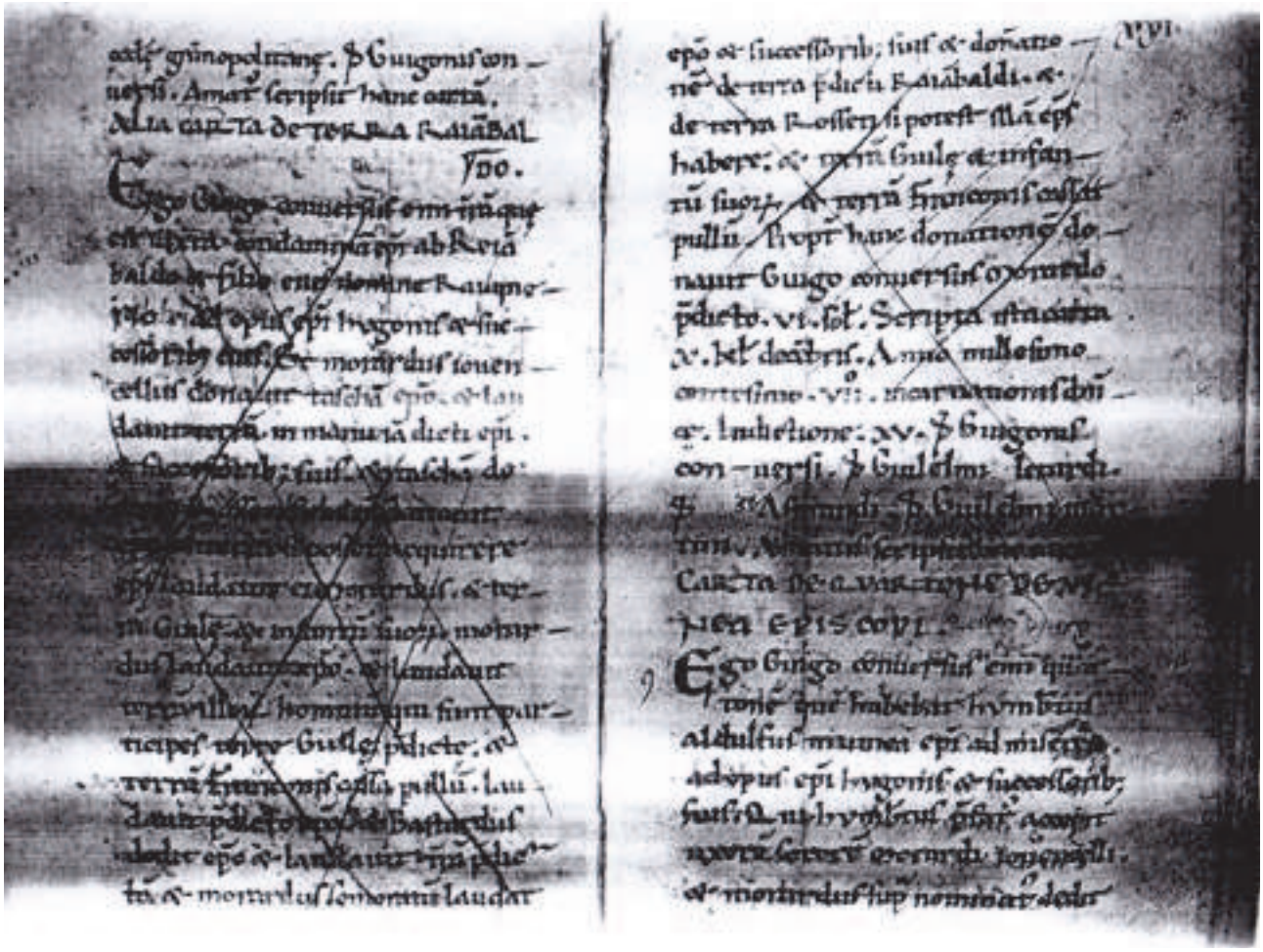




B13 (transition entre les cahiers 1 et 2, folios 11-12)[440].

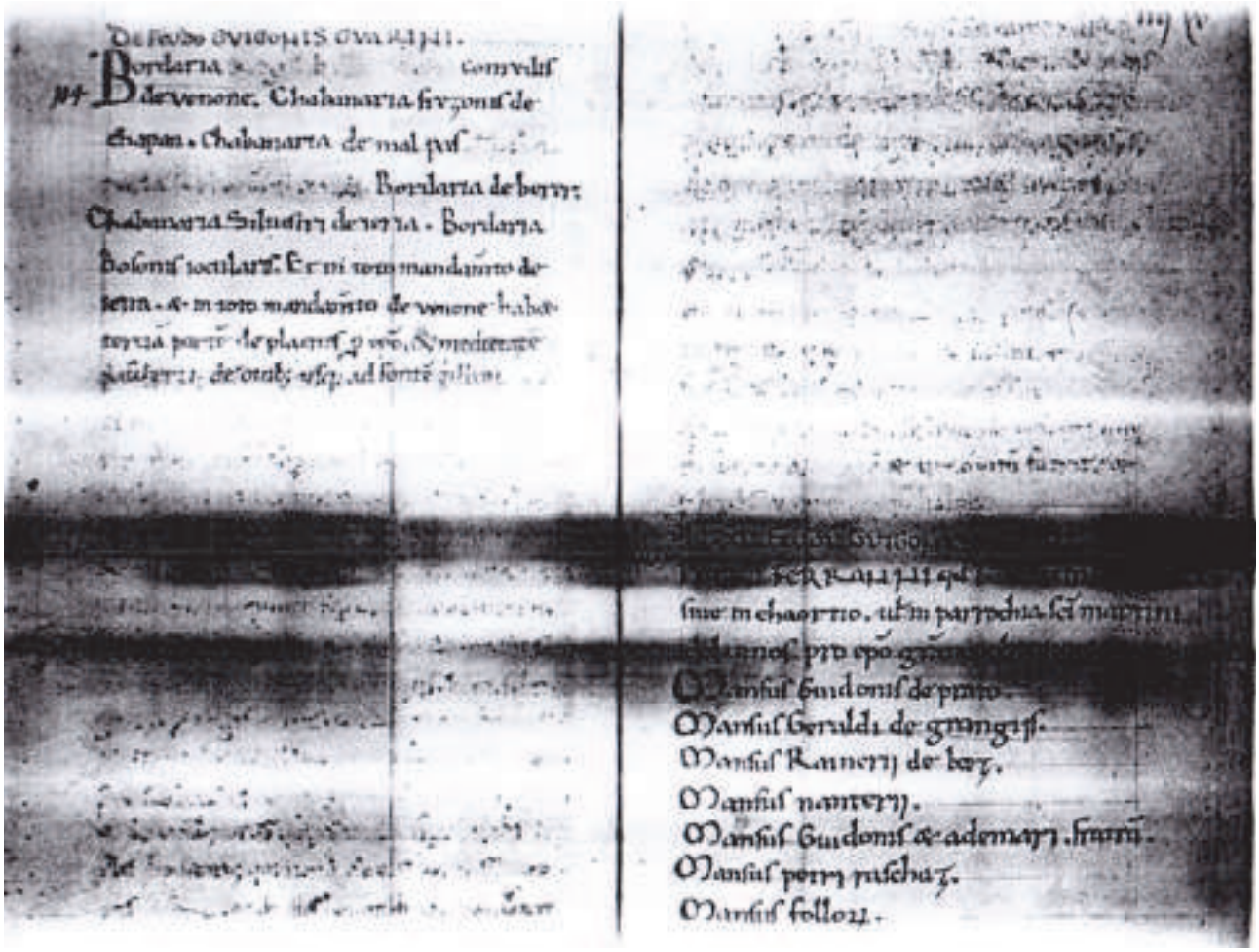
C. Un outil de travail peu abouti sur la forme et l'écriture des actes

Le cartulaire B se caractérise par les nombreuses retouches apportées par le cartulariste. Plusieurs actes sont barrés ou bâtonnés, comme s'ils avaient servi de brouillon, ou encore comportent des parties effacées. Ainsi, les actes B6, B13, B16, B26, B35, B57, B62 et B107 présentent des parties effacées. L'acte B85 comporte à la fois une partie barrée et une autre effacée.



B9, folio 8v-9r.

[440] Voir aussi l'annexe 7.



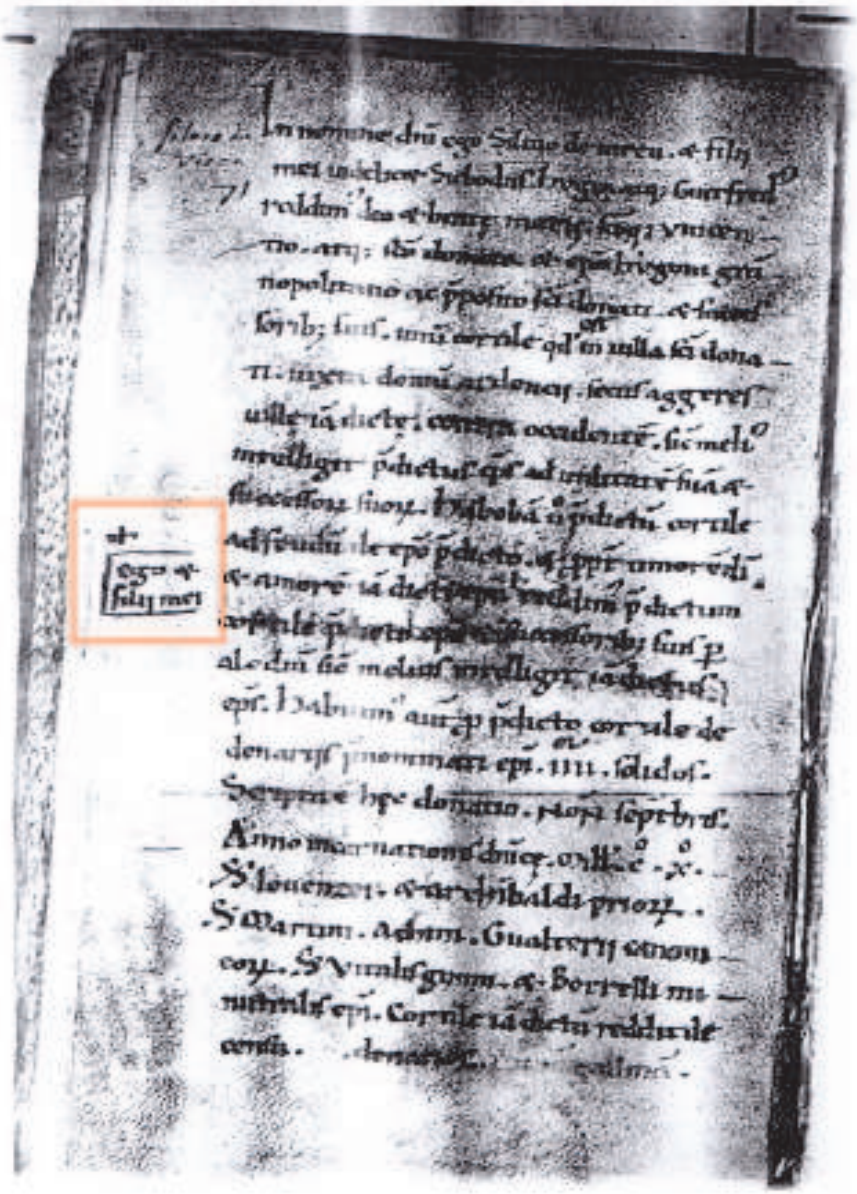
B107, folios 76v-77r[441].

En outre, le cartulaire B comporte de nombreux ajouts entre deux lignes, en marge, parfois repérables par l'utilisation d'un petit signe, sorte d'astérisque.

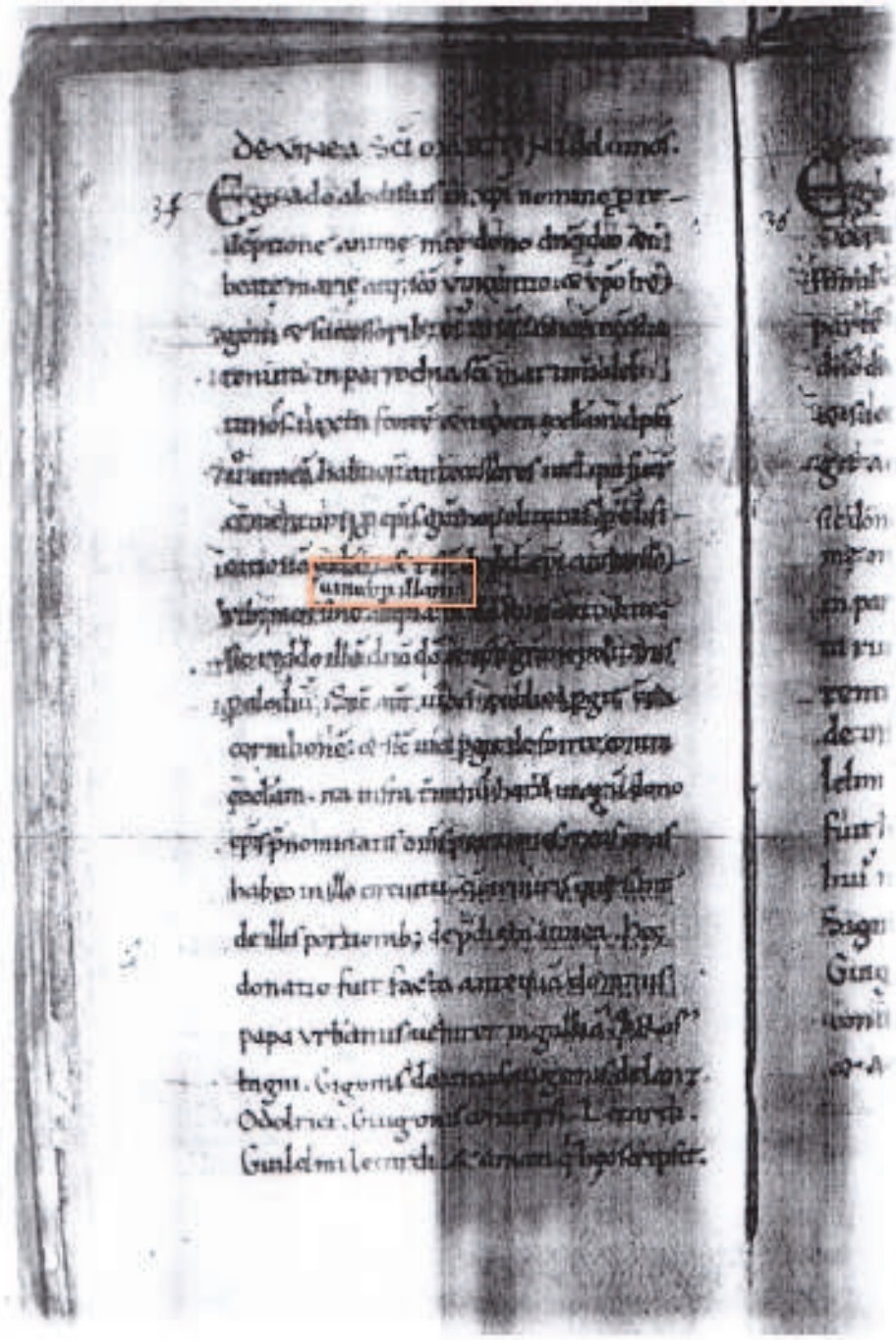
Les actes B8, B37, B38, B39, B45 et B97 comportent des ajouts en marge. L'acte B36 contient un rajout en interligne. Les actes B72, B78 et B79 se caractérisent par l'emploi d'un petit signe d'écriture pour signaler un rajout en marge. Enfin les actes B21 et B119 ont été complétés par la mention de la souscription d'Amat (B21) et de Guigues le convers (B119), deux des plus proches collaborateurs de l'évêque, et rédacteurs de nombreux actes.

L'acte B104 se distingue par une ligne laissée blanche après « *et filii sui, scilicet* », sans doute pour ajouter les noms en question, ce qui ne fut finalement pas réalisé.

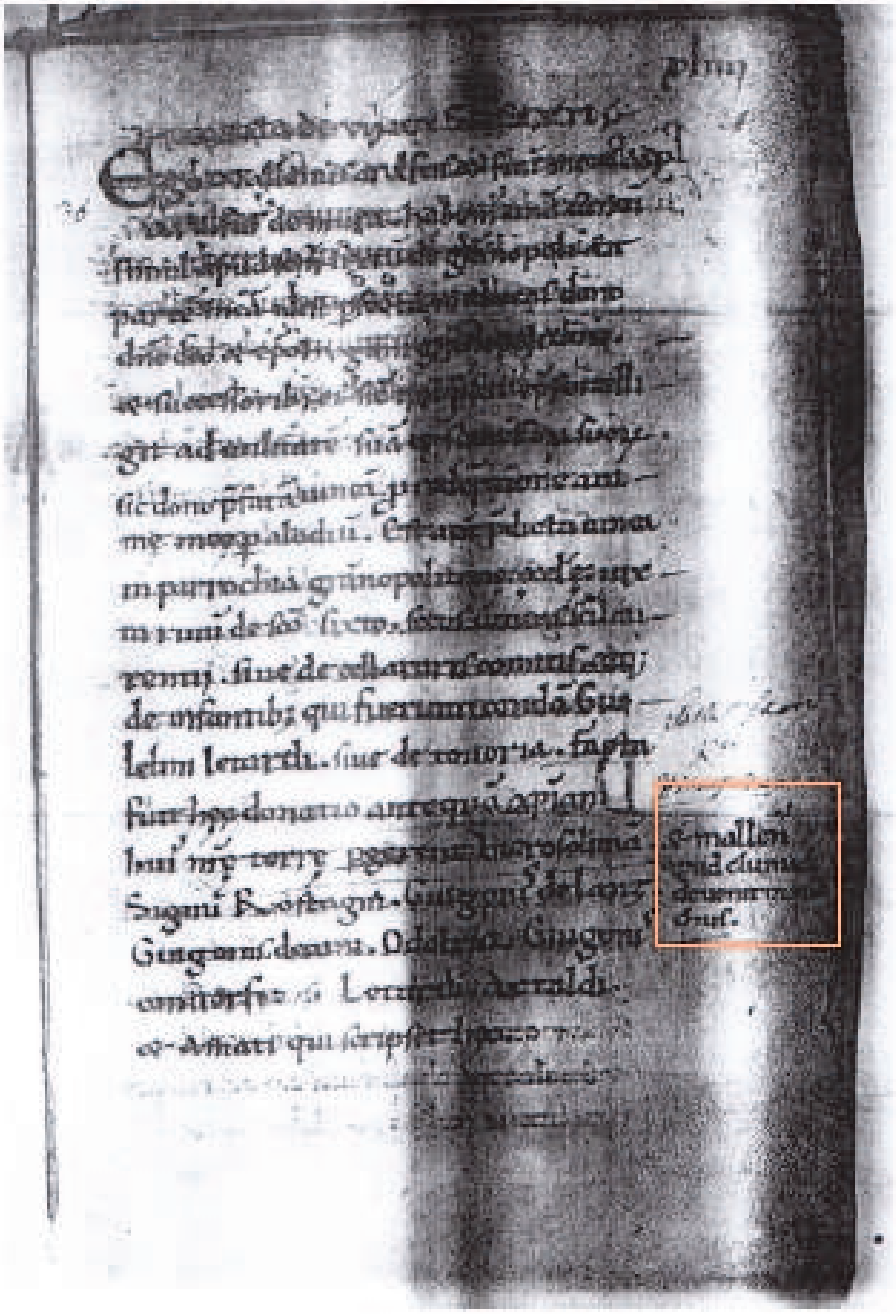
[441] Voir aussi l'annexe 8.



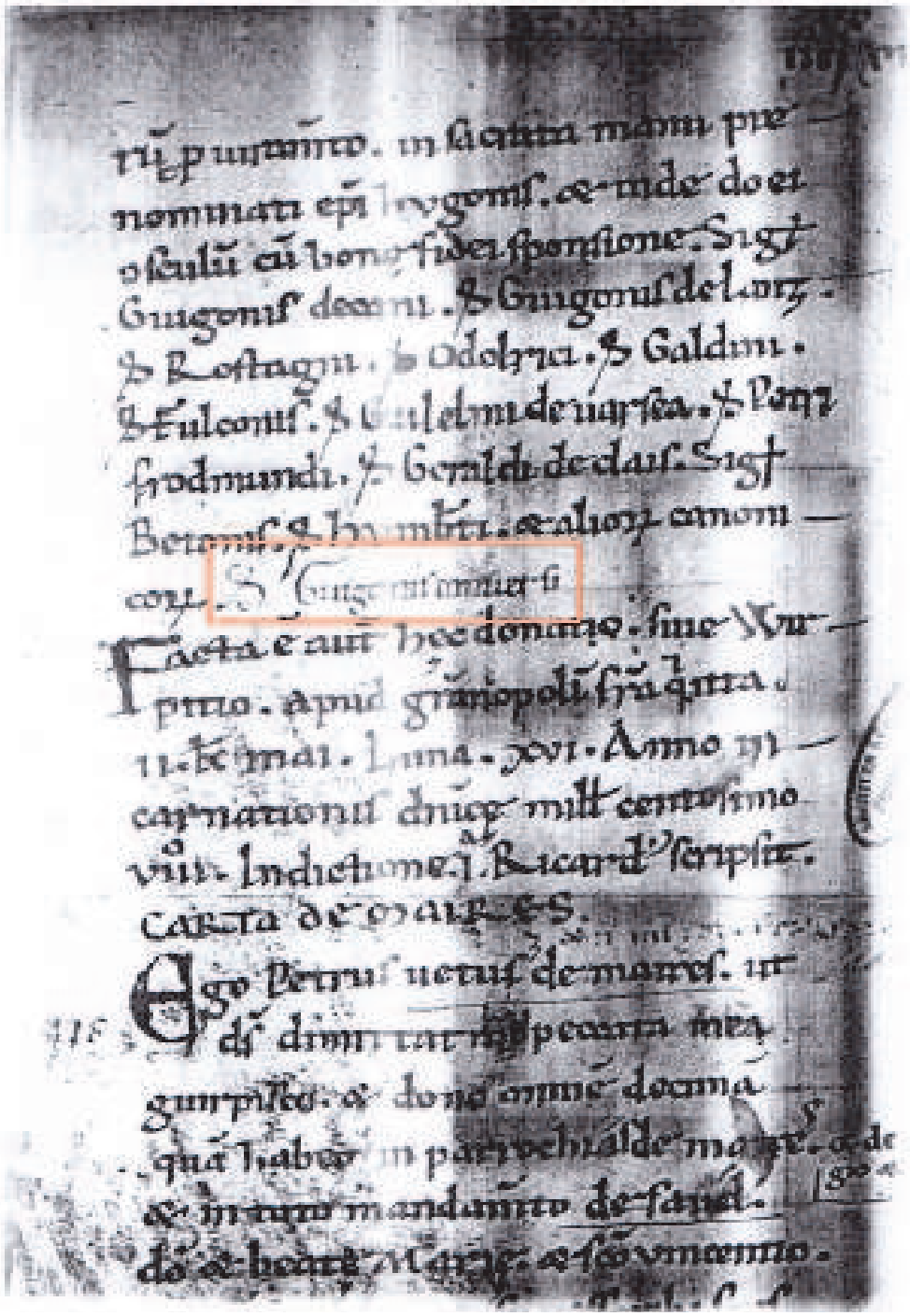
B72 (« ego et filii mei »), folio 53v.



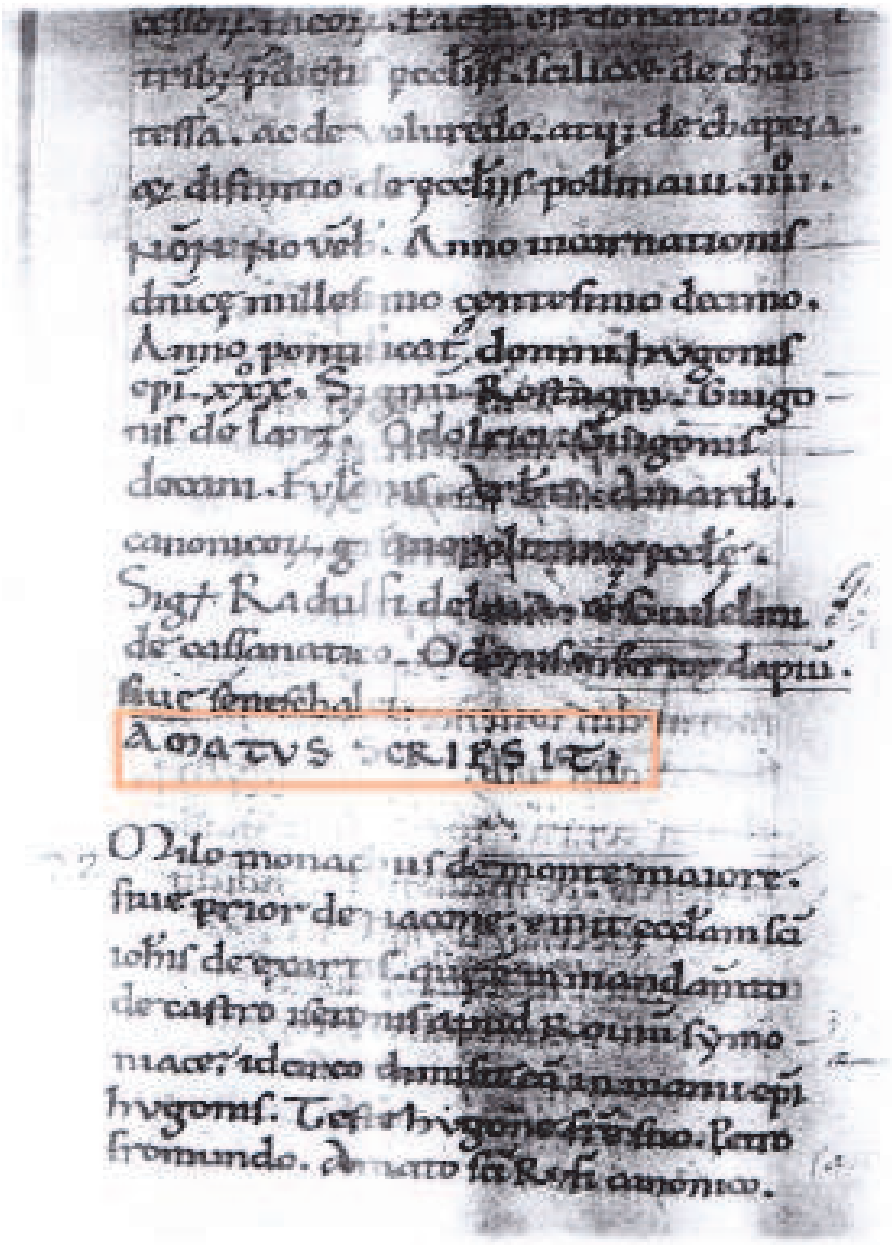
B36 (« villam illam »), folio 31v.



B37 (« et mallen apud cluniac devenit monachus »), folio 32r.



B119. Rajout de la souscription de Guigues le convers, folio 87r.



B21. Rajout de la souscription d'Amatus, folio 23r[442].

Dans le cartulaire B on observe que plusieurs mains ont servi à la rédaction des actes dans au moins trois d'entre eux : dans l'acte B3, on peut clairement apercevoir un changement d'écriture

[442] Voir aussi l'annexe 9.

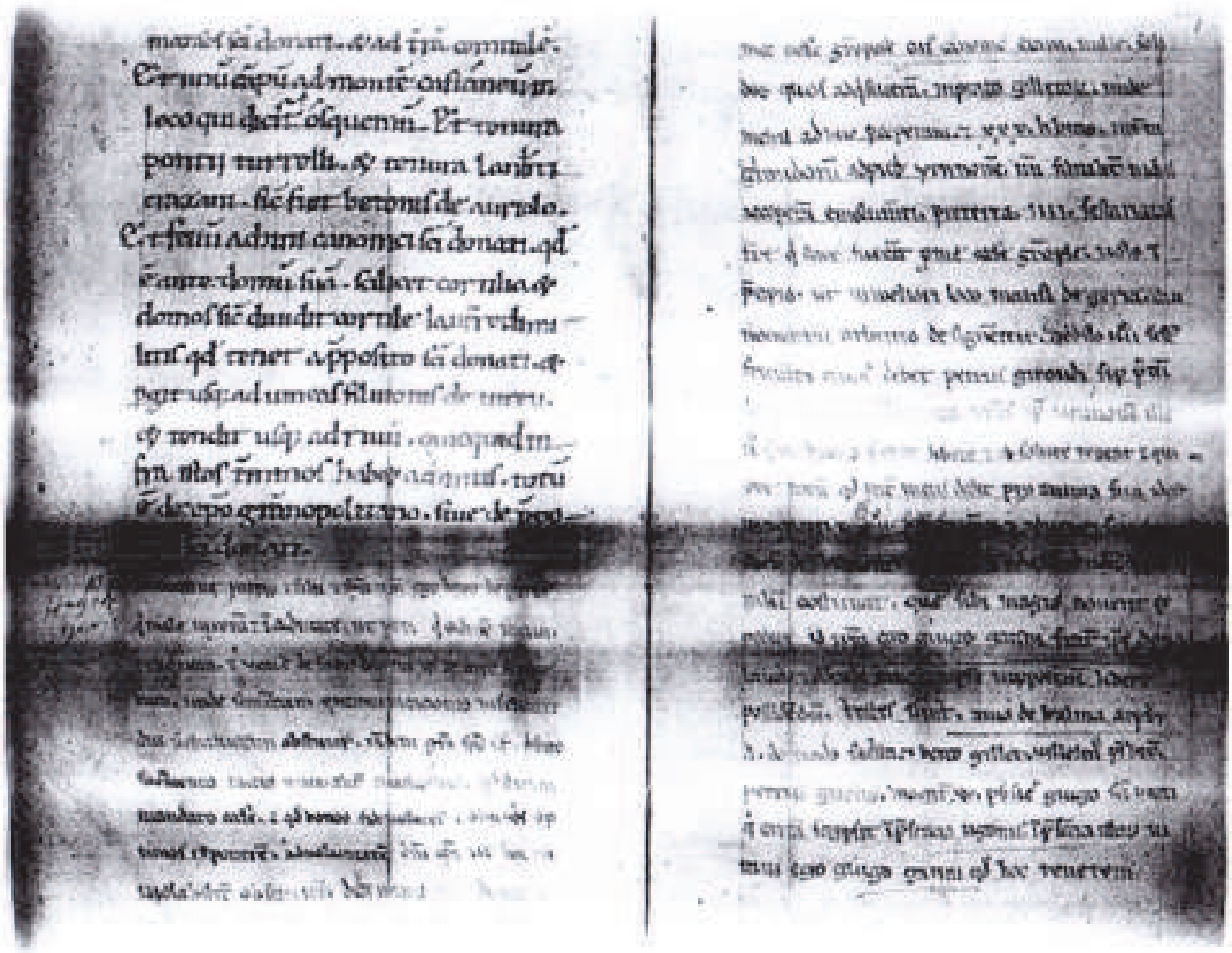
au milieu de l'acte puis un retour à l'écriture initiale à la fin[443]. L'acte B106 est lui entièrement recopié d'une main différente de la majorité des actes du cartulaire B. Or cet acte est estimé du XIIe siècle par Jules Marion. Il est donc fort probablement que l'acte date, au plus tôt, de l'épiscopat d'Hugues II. Enfin, l'acte B92 est un cas particulier. Un paragraphe entier, important dans l'acte, est inséré en marge du texte mais avec la même écriture[444]. Par contre, cet acte est recopié dans le cartulaire C (C62) : là, le paragraphe en question est inséré à la suite du texte mais avec une écriture différente[445].

---

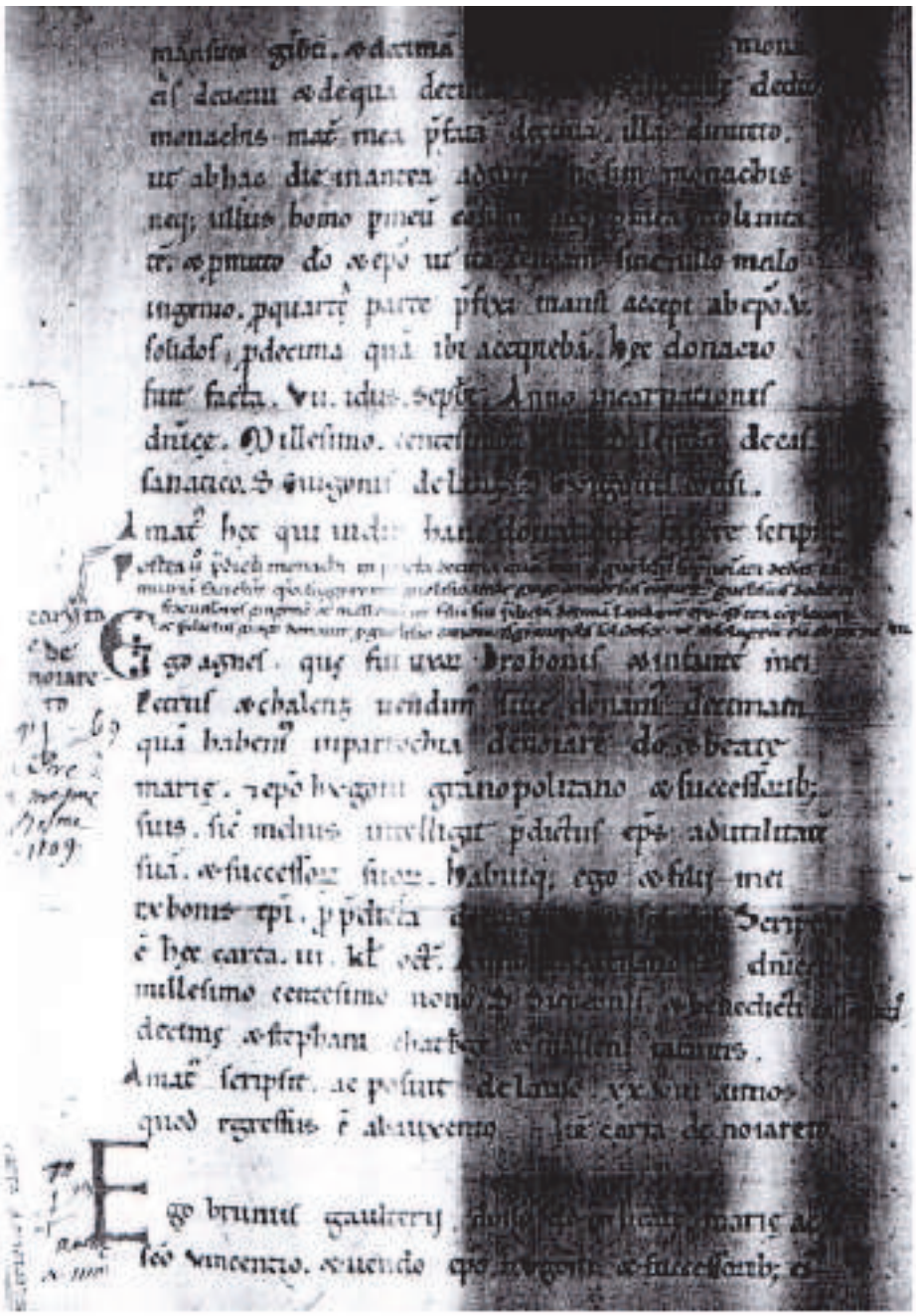
[443] Acte B3, p. 80-82. Le changement apparaît ligne 29, p 81 jusqu'à la ligne 13 de la page suivante dans l'édition, après « *qui hanc decimam* » : « *habebant a me. Et propter hanc decimam, quae est in parrochia Sancti Hymerii, et decimam de parrochia de Meiolano, et omnia cimiteria predictarum aecclesiarum et cimiterium Sancti Martini de Miseraco, et ut predictus Chatbertus et fratres ejus, videlicet Petrus et Guilelmus, firmiter ac fideliter tenerent donum predictarum rerum, scilicet decimarum et cimiteriorum, dedi eis ego episcopus Hugo tres chabanarias juxta aecclesiam Sancti Martini de Miserego, videlicet chabanariam Porreti, et chabanariam Arberti Chatartli, et chabanariam Raimboldi et mansum de Balgirs : quae omnia predicta pater eorum, scilicet Petrus de Maurestello, male accepit ab antecessore meo, scilicet a Pontio Pagano ; et ideo, propter violentiam quam fecerunt predecessori nostro et abstulerunt ei predicta omnia, tam diu calumpniatus sum eis chabanarias et mansum, donec predictas decimas et cimiteria in manu nostra dimiserunt, et chabanarias et mansum per nos ad feudum acceperunt, et nobis hominium fecerunt et fidelitatem nobis juraverunt*. ».

[444] L'acte évoque une donation d'une dîme par un seigneur à l'évêque de Grenoble. Par la suite (« *postea*… », c'est là que commence le paragraphe en question), des moines posent des difficultés et le donateur doit fournir des garants.

[445] « *Postea vero predicti monachi in predicta decima, quam mater Guelisii supranominati dederat eis, injuriam faciebant episcopo, suggerente Guelisio, unde Guigo, conversus, conquestus est. Guelisius dedit ei fidejussores, Guigonem et Mallentum, ut filii sui predictam decimam laudarent episcopo : quod ita compleverunt. Et predictus Guigo donavit pro Guelisio canonicis Gratianopolis solidos X, ut absolverent eum ab interdictu* », p. 152 de l'édition.



B106, folio 75v-76r.



C62/B92, folio 37.

Enfin, plusieurs actes présentent des singularités concernant la mise en page. La fin de l'acte B47 se situe sur le verso du folio 39, mais l'acte B48 n'est écrit que sur le verso du folio suivant (40). Ce dernier s'achève sur la partie haute du verso du folio 40, mais l'acte B49 est placé sur le recto du folio suivant (41). L'acte B65 s'achève au début du recto du folio 50. La fin du recto est vierge. L'acte B66 commence sur le verso du même folio. Autre cas particulier : l'acte 107 (*de feudo Guigonis Guarini*) a été abondamment raturé. A cela s'ajoutent les choix de Jules Marion qui diffèrent de ceux de Chorier comme de ceux de cartulariste. En effet, Marion a compté comme étant l'acte 107 des paragraphes qui certes concernent un même individu (Guigues Garin) mais ces

paragraphes se trouvent sur le début du verso du folio 76 (acte numéroté 104 par Chorier), puis sur la fin du recto du folio 77 (acte numéroté 105 par Chorier ; en outre le paragraphe comporte un titre en majuscule : *item feudu guigonis garini et petri ferranni*) et le début du verso du même folio.

D. L'organisation interne du cartulaire B

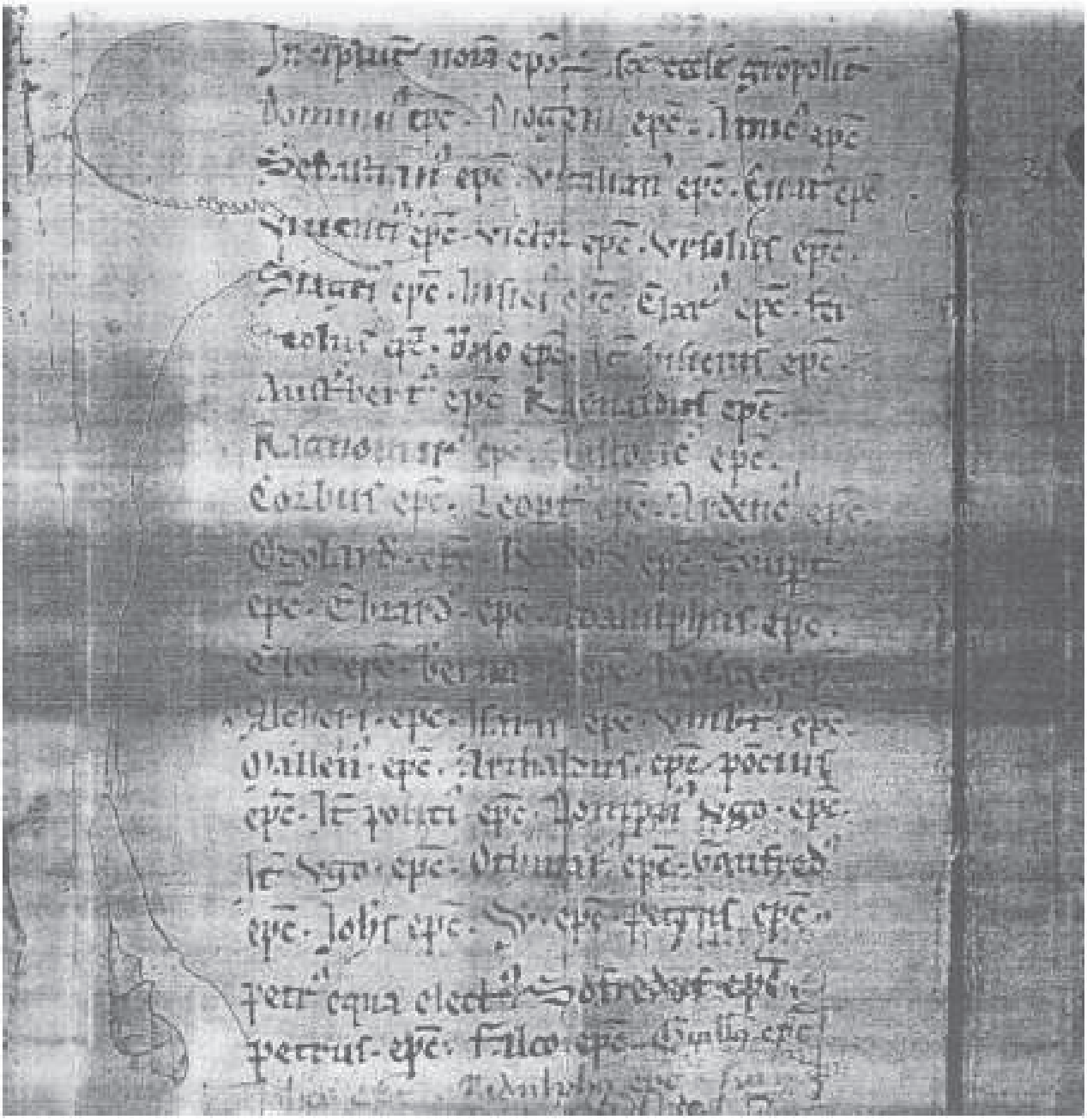
Le cartulaire B est constitué de six dossiers concernant chacun une zone géographique relativement précise. L'étude de l'anthroponymie démontre en outre que l'on retrouve souvent les mêmes familles dans une même zone. Ainsi, sans pour autant parler de concentration des patrimoines, nous sommes confrontés à un ancrage territorial des élites laïcs, voire une parcellisation des pouvoirs à échelle très locale. Néanmoins, nous observons aussi que quelques familles particulièrement puissantes - les Moirans, les Domènes, les Lombards, les Guigues d'Albon bien sûr - sont présentes dans plusieurs dossiers, traduisant l'éclatement des patrimoines des grandes familles. Ainsi, derrière les nombreuses familles présentes dans un dossier, se trouve souvent un seigneur de premier plan avec qui l'évêque est en concurrence. L'objectif d'Hugues de Grenoble est alors au mieux de contester et récupérer des territoires et des droits, au pire de délimiter précisément les propriétés de chacun.

Concrètement, un premier dossier, des actes B1 à B30, concerne le territoire situé sur la rive droite de l'Isère, entre la rivière et les pentes du massif de la Chartreuse, peu en amont de Grenoble. Pour être plus précis, les treize premiers actes concernent exclusivement cette région. Les actes B14 à B30 représentent un deuxième sous-ensemble moins cohérent. Certains actes évoquent effectivement l'endroit tout en mentionnant d'autres lieux, d'autres ne précisent rien d'un point de vue géographique. Quoi qu'il en soit, on retrouve régulièrement mentionnées les paroisses de Sappey, de Saint-Ismier, de Meylan, de Saint-Nazaire-les-Eymes. Surtout, c'est le territoire de Saint-Martin-de-Miséré qui est évoqué en permanence en raison de sa dimension stratégique. Nul doute qu'Hugues a voulu consolider ses positions dans la région en fondant un prieuré de chanoines réguliers à Miséré. Parmi les noms de famille évoqués dans les actes, certains reviennent avec insistance. C'est le cas des *Longobardus* (B1 ; B3 ; B5 où sont évoqués les trois fils et le gendre ; B6 ; B12 ; B13), de la famille de Chatbert de *Maurestello* (B3 ; B4 ; B7 ; B27), ou de celle de *Morardus Jovencullus* (B7 ; B8 ; B9 où est présent son beau-frère ; B23). La famille des Guigues

d'Albon est également très présente dans les actes, notamment dans les actes B16 et B17 (mais aussi B2). Ils sont également présents indirectement puisque les *Maurestello* sont agents du comte (B7) et vassaux de Barnard *Longobardus* (B3), lequel entretient également des liens étroits avec les Guigues. Derrière cet ensemble de petits seigneurs, c'est donc directement le comte qui est concerné. L'évêque semble vouloir s'assurer de sa légitimité sur la rive droite de l'Isère, terre stratégique pour accéder à la Grande-Chartreuse ainsi qu'aux paroisses des contreforts du massif ou à l'établissement de Miséré.

L'acte le plus ancien date du 23 août 1057 (B20). Seuls deux autres datent du XIe (B2 : 1099 ; B7 : 1094). La plupart date de la décennie 1100. Le plus récent précisément daté est de 1110 (3 actes sont de cette année : B21 ; B26 ; B27. Ces deux derniers sont à une semaine d'intervalle : 10 et 17 mai). Le plus récent parmi les actes non datés est estimé aux environs de 1125 (B5, le seul des années 1120 avec l'acte B6 : vers 1120).

L'acte B31 marque la transition entre le premier et le second dossier. En effet, nous avons signalé qu'il s'agissait d'une généalogie datant de 1460, énumérant tous les évêques de Grenoble, des origines à Syboud Alleman. Ce document a été ajouté sur le folio 27 resté vierge.



B31 (liste épiscopale), folio 27.

Commence alors le second dossier, comprenant les actes 32 à 54, et qui concerne la vallée du Grésivaudan et ses environs, c'est-à-dire le corridor formé par le cours de l'Isère, de la combe de Savoie au nord-est à la ville de Grenoble, enserré entre le massif de Belledone et celui de la Chartreuse.

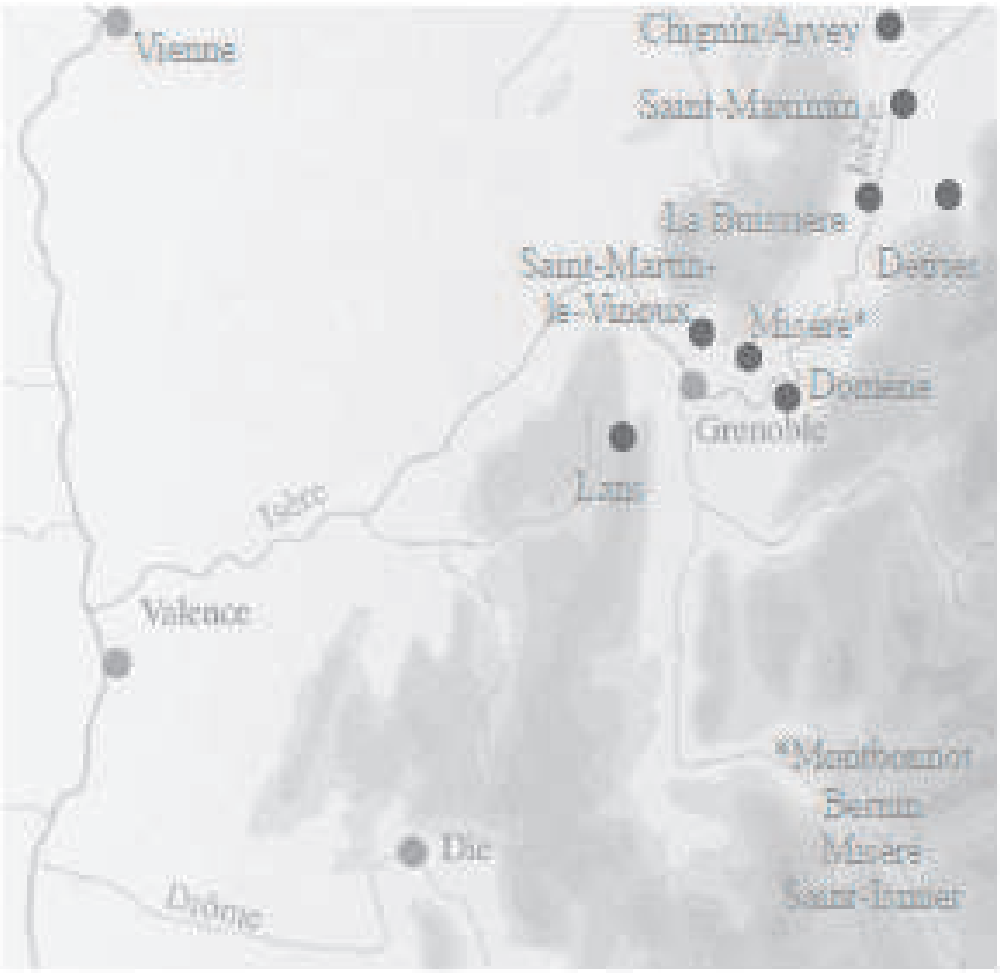
Les chartes concernent essentiellement la ville de Grenoble, notamment le document B32 daté du 13 octobre 1101 (seul acte précisément daté de la série), par lequel Hugues récupère des prérogatives sur le marché de Grenoble et les taxes afférentes. L'évêque dresse aussi la liste des biens tenus par des seigneurs dans Grenoble (B34, B37, B41, B48, B42 qui concerne la Porte

Traine[446]) et dans ses environs immédiats comme à Saint-Laurent (B38, B39), Saint-Martin-le-Vinoux (B35, B36, B43), Saint Ferjus (B44), Miséré sur la rive droite de l'Isère contre le massif de la Chartreuse (B51, B45 : ce dernier acte mentionne en outre les clauses de l'office de cellérier de l'évêque), Domène et Gières sur la rive gauche (B33, B40, B46, B47). Enfin, les documents montrent une progression géographique vers le nord-est, en direction de Saint-André, Chignin et Arvey (B53 et B54) en passant par Saint-Maximin et La Buissière (B40, B53).

En ce qui concerne les noms des laïcs, on retrouve une fois encore des seigneurs importants localement et dont le nom les rattache à des sites fortifiés ou des lieux stratégiques mais seules deux familles apparaissent plusieurs fois : les Domène (Pons B41, Ainard B46, plusieurs membres de la famille B47) et les Chaunais (*Gualterius Chalnesius*, B39 ; *Guigues Chalnesi* B41 et B43).

Concernant les dates, nous avons vu que ce dossier, contrairement au précédent et aux suivants, ne comporte que peu de précision. Il est donc difficile d'établir une logique sur une quelconque action ou organisation chronologique. Pour autant, nous pouvons signaler qu'un sous-ensemble de quatre documents (B36, B37, B38, B39) concerne Grenoble et Saint-Laurent. Trois des actes sont estimés de manière assez fiable de 1094-1095 (B36), 1095 (B37) et 1092 (B39). Seul l'acte B38 garde une fourchette large (1080-1132) : il n'est pas impossible que celui-ci aussi date de la première moitié de la décennie 1090, mais ce n'est là qu'une conjecture.

[446] Anciennement la porte Jovia du temps des romains, en hommage à Dioclétien. Il s'agit de l'une des deux portes de la ville avec la porte Herculea, en hommage à Maximien, renommée porte Viennoise. La porte Traine était située au sud-ouest de la ville. Voir Colette Jourdain-Annequin, dir., *Atlas culturel des Alpes*, ouvrage cité, p. 129.



Les principaux noms de lieux dans le second dossier du cartulaire B.

Un troisième dossier majeur se trouve entre les chartes B55 et B84. Il concerne un endroit précis - le Saint-Donat - et un groupe seigneurial en particulier - la famille de Moirans. En effet, le premier document du dossier, le B55, est une liste des fiefs de l'évêque de Grenoble dans le Saint-Donat. Puis vient un don de Geoffrey de Moirans (B57), suivi d'un don d'Ainard de Moirans de tout ce qu'il a dans le Saint-Donat daté du 11 juin 1108 (B58). On retrouve aussi un don d'un *Gaufredus* de Moirans (B71) vers 1099, soit 10 ans avant l'acte d'Ainard : le fils a peut-être contesté le don du père, pour négocier pied à pied avec l'évêque ou pour réactiver les liens avec la sphère ecclésiastique. Les documents suivants sont des dons de laïcs qui détenaient d'Ainard de Moirans des biens dans le Saint-Donat. Cela concerne par exemple Gerald *Chalvetus* (B60 ; B79 ; B80 ; B81 (le père de sa femme : Richard Orosia) ; B82 (sa femme Benedicta)), Humbert *Rufus* - Roux - (B61 ; B75 ; B83 : Willem *Rufus*), Silvio de Vireu (B62 ; B65 ; B72 ; B76 ; B77 ; B78 ; B66, qui est un don d'Artamannus Raschaz. marié à la fille de Gaufredus de Vireu), Pierre *Moschilonus de Chalmo* (B69 ; B64 qui concerne sa soeur). Le dossier s'achève par l'inventaire des biens de l'évêque dans le Saint-Donat, acte recopié plus loin dans le même cartulaire (B105).

Parmi les actes, dix ne sont pas datés avec précision : cinq ne comportent pas d'éléments permettant de donner une estimation (B59 à B63) ; l'un date de la prise de Jérusalem (B71) ; deux sont estimés à 1100 par Jules Marion et les deux derniers de 1110. Tous les autres sont précisément datés entre le 11 juin 1108 (l'acte d'Ainard de Moirans, B58) et le 17 novembre 1111 (B82 et B83). Il semble donc que le don d'Ainard de Moirans a eu un effet d'entraînement sur tous les autres membres de son réseau. A noter que trois s'appuient sur une justification pieuse : B66 (25 décembre 1108) ; B67 (28 avril 1108) et B68 (25 avril 1109).

Autre élément à mentionner : Ainard de Moirans n'est probablement pas la dernière personne visée par Hugues de Grenoble. En effet, Moirans fait partie des châteaux inscrits dans le réseau des Guigues d'Albon[447]. Les comtes, dont l'assise territoriale et politique s'ancre au sud de Vienne le long du Rhône, ont connu une migration vers l'est en direction des Alpes, notamment vers Briançon et surtout Grenoble où ils ont pu monopoliser la charge épiscopale pendant une large partie du XIe siècle. Moirans, porte d'entrée du Grésivaudan, bien que ne faisant pas partie du patrimoine personnel des Guigues, était un lieu particulièrement important pour les Guigues. En faisant plier le seigneur de Moirans, l'évêque affaiblit le comte, s'assure davantage encore le contrôle d'une voie de transit vers la vallée du Rhône par l'Isère, et surtout sacralise tout un ensemble patrimonial autour du Saint-Donat dont il récupère tout juste une partie de la jouissance, suite au long conflit avec son métropolitain. Ce contrôle des environs de Moirans est d'autant plus important que les propres terres de la famille d'Hugues de Grenoble se trouvent sur cette fameuse route qui mène de Grenoble à la vallée du Rhône. On peut imaginer que les rapports entre le nouvel évêque et la famille de Moirans ont pu être relativement tendus, dans la mesure où les Moirans voyaient leur position contestée par le fils d'un membre de leur réseau.

Un quatrième dossier contient les 85 à 104 et concerne les paroisses de Saint-Paul-de-Noyarey et Lans-en-Vercors, ainsi que le lieu de *Luchaor*, dans la commune de Lans.

Si certains actes sont assez anciens par rapports aux autres dossiers et à la carrière d'Hugues (1080 : B85 ; vers 1090 : B86 ; B87 ; B88 ; B89), la plupart se situe à la même période : entre 1108 (B90) et 1111 (B102). Une fois de plus, certains individus sont récurrents dans ce dossier à l'instar d'Hugues de La Balme (B100 et B104) ; Agnès (B93 et B96) liée à *Brunus Gualterii* ; la famille de Sassenage (B98 ; B90) ; Cornillon (B97) ; Hector et sa femme Cana (B85 et B95) ; les frères Pons,

[447] Sur le réseau des Guigues d'Albon, voir Aurélien Le Coq, « La trajectoire des Guigues d'Albon », article cité.

Nantelm et Gerald (B86 ; B87 ; B88 ; leur beau frère : B91) ; Rainald de Lanz (frère du chanoine Guigues de Lans : B102).

L'emplacement des biens laisse à penser qu'Hugues cherche à s'assurer le contrôle d'un versant d'un autre massif qui enserre la vallée du Grésivaudan : celui du Vercors. En effet, nous avons déduit de l'analyse de l'acte d'Hector en 1080 dans le chapitre 2 qu'Hugues tente de se ménager une voie de passage par l'Isère entre Grenoble et la vallée du Rhône. Or la rive droite en aval de Grenoble est contrôlée par le comte qui est positionné à Cornillon. L'évêque s'est donc replié sur l'autre rive et les contreforts du Vercors. On peut donner une autre interprétation à cette stratégie de l'évêque en évoquant une motivation spirituelle et religieuse : le Vercors, bien que dépendant plutôt de l'évêque de Die, est une « réserve monastique », et c'est non loin de là qu'est fondé l'établissement cartusien des Ecouges au début du XIIe siècle[448]. La stratégie de l'évêque consiste à s'assurer le contrôle d'un territoire qui ouvre à la fois une voie de passage et permet d'isoler un établissement religieux en lui assurant une autonomie et des droits de propriétés.

Les actes B105, B106 et B107 n'appartiennent ni à ce dossier ni au suivant. L'acte B105 est particulier : il s'agit d'une copie du dernier acte (B84) du dossier sur le Saint-Donat (B55-B84). L'acte décrit la prévôté de Saint-Donat (vers 1110). La copie contient des développements supplémentaires à la fin. On peut penser que le scribe a voulu rajouter ces clauses ultérieurement mais n'avait pas de place à la suite de l'acte B84 pour les rédiger[449]. En outre, les actes B84 et B85, qui concernent pourtant deux dossiers différents, se trouvent à la suite, sur le même cahier. Le scribe n'a eu d'autre choix que de réécrire l'acte après le dossier sur le Vercors.

Quant aux actes B106 et B107, ils clôturent le cahier 9 mais ne concernent ni le dossier sur le Vercors, ni le dossier suivant situé sur le cahier 10. L'acte B106 est daté du XIIe siècle. A l'exception de Guigues Guarin, aucun individu n'est connu à l'époque d'Hugues de Grenoble. L'acte B107 est estimé de 1100 et la rubrique précise : *De feudo Guigonis Guarini*. Il s'agirait donc de deux actes dont le point commun est un même individu. Pourtant, un aspect rend l'ensemble assez bancal : les deux actes n'ont pas été rédigés par la même main. L'acte B107 (et c'est sans doute ce qui incite Jules Marion à estimer l'acte de l'épiscopat d'Hugues de Grenoble) est rédigé par la même main que la majorité des actes du cartulaire. Le scribe aurait donc laissé des folios

[448] Voir chapitre 6.

[449] « *et fevum Achini, canonici Sancti Donati, et pergit usque ad vineas Silvionis de Vireu, et tendit usque ad rivum. Quicquid infra istos terminos habet Achinus, totum est de episcopo Gratianopolitano, sive de preposito Sancti Donati* », p. 163 de l'édition.

blancs entre l'acte B105 et B107. Puis une seconde main aurait ultérieurement, ajouté un acte qui concernait le même personnage.

Les documents B108 à B118 concernent tous Saint-André de Savoie : il s'agit du cinquième dossier dans le cartulaire B. Quelques familles semblent particulièrement concernées : Celles de Richard *Mainerii* (B110 ; B111 ; B112 ; B113), de Gerald *Moreti* (B109 ; B113 ; B114) et de *Guiniterii* (et ses fils Josselin, *Asselmus*, *Achinus* : B108 ; B109 ; B114 ; B117). Hugues aurait voulu assurer sa position dans le décanat de Savoie, dont la fonction est particulièrement importante dans le diocèse de Grenoble à l'époque. Cette partie du diocèse communique avec les terres des comtes de Savoie ainsi qu'avec les diocèses orientaux comme Maurienne, Genève, Aoste, la Tarentaise... En outre, Hugues supervise la fondation d'un établissement de chanoines réguliers à Saint-Jeoire, non loin de Chambéry. Trois actes sont précisément datés, mais deux seulement sont contemporains d'Hugues de Grenoble (B118 : 20 juin, vers 1015). Les deux autres datent du 29 juillet 1100 (B109) et du 4 juillet 1111 (B117).

Enfin, les documents B119 à B127 concernent un sixième et dernier dossier (l'acte B128 concerne Saint-Victor-de-Meylan et l'acte B129, le dernier du cartulaire, date approximativement de 1190). Les biens sont tous localisés à proximité de La Mure, dans les paroisses de *Roach*, de Mayres et de Saint Arey, ainsi que dans le mandement de Savel. A l'exception des *Longobardus* et des *Rufus*, mentionnés dans l'acte B119, nous ne sommes pas confronté ici à des familles importantes que l'on pourrait retrouver dans d'autres dossiers. Une seule autre famille se démarque car elle est concernée par deux actes : il s'agit des *Coieto* (*Gotolendis*, B125 ; Sybille, la femme du fils de Gérad de *Coieto*, B127).

Par contre les dates sont beaucoup plus révélatrices de la cohérence interne du dossier. En effet, tous les actes sont précisément datés à l'exception du B121 que nous pouvons néanmoins estimer de l'année 1107. Tous les autres sont datés entre le 1er février 1108 (B122) et le 19 octobre 1109 (B126)[450]. La période est particulièrement prolifique pour Hugues de Grenoble. Le fait que l'on retrouve 7 actes en l'espace d'un an et demi montre l'importance du dossier et sans doute l'aspect stratégique de l'endroit. Par le cours du Drac puis les cols de la Croix Haute et de Bayard,

[450] Les actes ne sont pas par ordre chronologique, contrairement à certains dossiers très précis et très importants : B120 (12 septembre 1108) ; B121 (1107) ; B122 (1er février 1108) ; B123 (11 septembre 1108) ; B124 (15 août 1108) ; B125 (29 septembre 1109) ; B126 (19 octobre 1109) ; B127 (11 février 1109).

le territoire de La Mure communique avec le diocèse de Gap. La région est aussi directement en contact avec les marges est du Vercors et du diocèse de Die.

E. La comparaison des dossiers et des cahiers

La comparaison entre les dossiers et les cahiers du cartulaire B semble étayer, dans une certaine mesure, l'idée déjà sous-jacente du peu de soin apporté à la confection de l'ouvrage.

Le premier dossier sur Saint-Martin-de-Miséré (B1-B30) couvre les cahiers 1 à 3.

Le dossier sur le Grésivaudan (B32-B54) ainsi que celui sur le Saint-Donat (B52-B84) tiennent sur les cahiers 4 à 7. Le premier dossier se trouve sur les cahiers 4, 5 et sur le début du cahier 6. Le second dossier est sur la majorité du cahier 6 et sur le cahier 7.

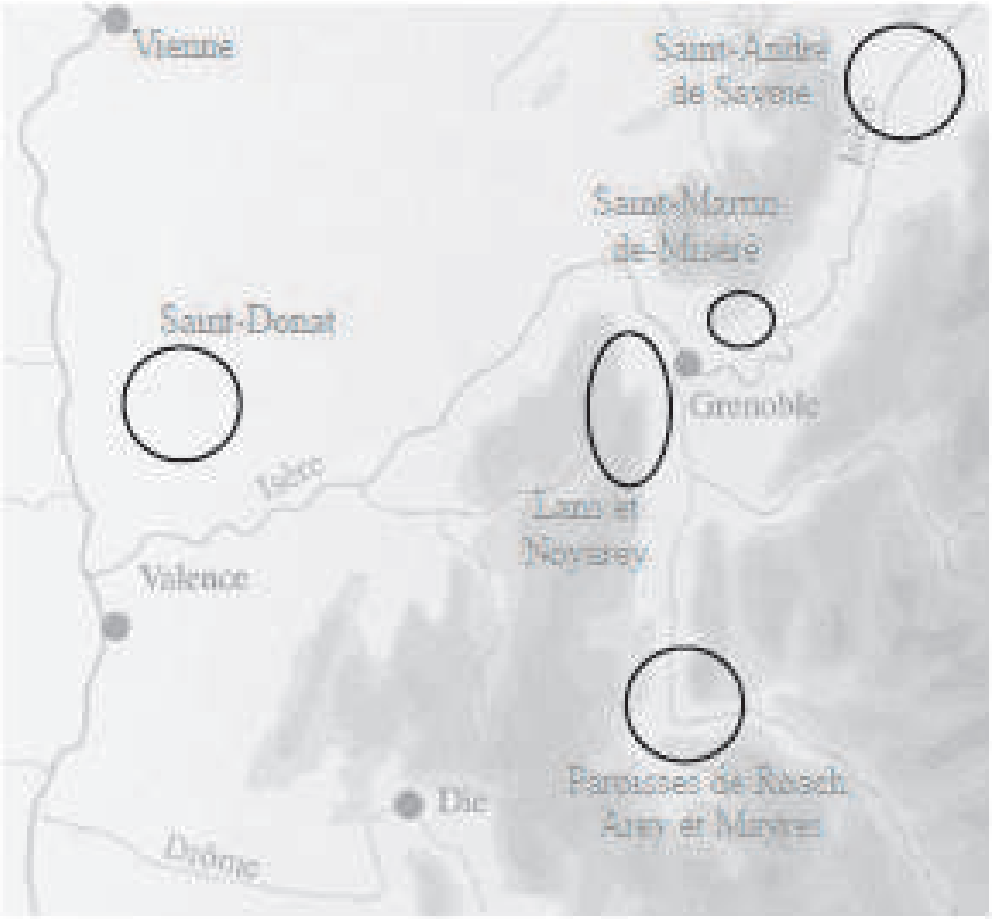
Petite incongruité, le document B85, qui concerne pourtant le dossier suivant sur le Vercors, est le dernier document du cahier 7. Le fait que ce soit le seul du dossier et qu'il soit seulement sur le cahier 7 et non rédigé à cheval sur le 7 et le 8 pose une vraie question quant à la logique d'écriture et d'organisation du cartulaire.

Le dossier sur le Vercors (B85-B104), ainsi que quelques actes isolés, est placé dans les cahiers 8 et 9.

Le dossier sur Saint-André-de-Savoie (B108-B118) est exclusivement sur le cahier 10.

Le dossier sur les paroisses d'Ayres, Mayres et Roach (B119-B127) est exclusivement sur le cahier 11.

On voit ainsi que plusieurs dossiers sans rapport les uns avec les autres sont placés ensemble. En outre, le cartulaire B comporte plusieurs actes isolés entre chaque dossier.



Les principaux lieux dans les dossiers 1, 3, 4, 5 et 6 du cartulaire B.

F. Typologie des actes du cartulaire B

Il est difficile, voire illusoire, de vouloir établir une typologie précise des actes. Certains actes ne se fondent pas aisément dans des catégories rigides, d'autres peuvent appartenir à plusieurs catégories. C'est notamment le cas des dons ou ventes. Certains dons sont rémunérés, certaines ventes ne mentionnent aucune somme d'argent, tandis que certaines listes de fiefs ou certains accords comprennent des clauses de vente. Pour autant, il semble intéressant et même indispensable de réaliser ce genre de typologie, pour mieux saisir la fonction de chaque acte pris individuellement ou en série et, au delà, celle de l'ouvrage entier.

Le cartulaire B contient deux actes de fondation : les actes B18 (Saint-Martin-de-Miséré) et B74 (Saint-Jeoire dans le décanat de Savoie). Cinq actes concernent un partage ou un échange de bien entre l'évêque et un laïc (B14, B16, B17, B21, B57, B67). L'un de ces actes, le B16, peut aussi entrer dans la catégorie des chartes chroniques puisqu'il contient de longs développements très

discutés par l'historiographie sur les origines des comtes d'Albon. Le cartulaire contient également une généalogie des évêques de Grenoble (B31, mais elle date de 1460) ainsi qu'un testament oral retranscrit par l'un des hommes de l'évêque (B56). On trouve aussi de nombreux inventaires et listes de biens ou de fiefs : B6, B33, B34, B35, B40, B41, B44, B46, B47, B48, B49, B50, B55, B81, B89, B94, B107. Dans le cas des actes B30, B42, B84 et B85 il s'agit du même genre de document mais ce n'est pas spécifié dans le titre de l'acte. Deux de ces inventaires sont antérieurs à l'épiscopat d'Hugues de Grenoble et peuvent donc être intégrés dans la catégorie des actes anciens servant de preuves dans le cadre d'un dossier particulier, à l'instar de la démarche d'Hugues dans le cartulaire A : B20, B118, B46, B47. Dans cette catégorie on peut éventuellement ajouter l'acte B25. Il s'agit d'un don de 1105 qui ne concerne pas l'évêque. Néanmoins, l'acte semble contenir une information qui justifie de le recopier dans le cartulaire.

L'essentiel des actes du cartulaire est composé de ventes, de dons ou de restitutions repérables par l'utilisation des termes *guirpiscio*/ *dimisit* /*emit*/ *concessit*/ *relinquo*/ *misit* (*in guadimonium*)/ *debet*/ *reddiderunt*/ *definivit*[451].

Enfin, le cartulaire contient des actes sur des cens dus à l'évêque (B54 ; B129, ce dernier date de 1190), la concession d'une église par l'évêque à l'abbé de Saint-Chef (B73), l'évocation de la lourde sanction contre un chanoine marié (B106), un accord par l'intermédiaire d'Hugues de Grenoble entre son homonyme prieur de Saint-Laurent-de-Grenoble et les chanoines d'Oulx (B124), la description du bénéfice de la prévôté de Saint-Donat détenu par l'évêque de Grenoble (B105) et une négociation entre Géraud Roux et l'évêque pour qu'il puisse garder la jouissance de la métairie qu'il détient et la transmettre à son fils (B43).

Si l'on établit un ratio rapide, 93 actes sur 129 concernent soit des dons soit des ventes, ou des actions qui s'y apparentent. Cela représente 72% des actes du cartulaire, près des trois quarts.

[451] Sur le détail et la distinction entre don, restitution et vente, voir le chapitre 4.

IV. Le cartulaire C : une copie plus aboutie du cartulaire B

A. Présentation

Le troisième cartulaire est un petit in folio de 74 folios sur parchemin répartis en 10 cahiers. A l'instar du cartulaire B, il est conservé aux archives départementales de l'Isère (G004 0036)[452]. Il a été confectionné par plusieurs mains au cours du XIIe siècle. Le premier cahier regroupant les feuillets 1 à 4 est distinct du reste de l'ouvrage : il comporte les 13 *Cartae supplementae*, que Jules Marion a édité à part, à la fin de l'édition du cartulaire. Les cahiers 2 à 10 constituent donc l'essentiel du cartulaire, mais le dixième et dernier cahier diffère des 8 précédents tant par son écriture que par son format, plus petit. Il s'agit d'un in quarto de 285 millimètres sur 170 millimètres. Les dates nous révèlent qu'il contient les actes de l'évêque Hugues II (1132-1148), le successeur d'Hugues de Grenoble. Quant aux 8 cahiers centraux (donc 2 à 9), constitués de 64 feuillets (5 à 68), ils sont l'oeuvre d'Hugues de Grenoble, ou plutôt de son entourage. A l'instar du premier cahier du cartulaire, ils sont de format in folio de 295 millimètres sur 190 millimètres. Parmi les feuillets a été inséré le folio 30, cousu entre les folios 29 et 31. L'écriture est beaucoup plus récente et l'acte est intitulé « *terrier LII bis* » par Jules Marion, lequel n'a pas jugé bon d'éditer l'acte à la place qui est la sienne, soit entre les actes C44 et C45 dans le cahier 5.

Plusieurs actes sont sur bande volante dans l'original : le C131 et le C129, insérés entre le cahier 8 et le cahier 9 (entre les folios 68 et 69). L'acte C129 (dans la numérotation de l'édition) est également sur une bande volante, placé avant l'acte C125 dans le cartulaire. Cela pose la question des choix d'édition de Jules Marion. Par exemple, l'acte C81 est recopié dans l'original entre les actes C105 et C106, soit entre le cahier 8 et le cahier 9. Etrangement, Jules Marion n'a ni recopié l'acte ni signalé son existence à cet endroit du cartulaire.

A partir de l'acte C130, l'édition des actes contient de nombreux points de suspension. C'est le moyen utilisé par Jules Marion pour matérialiser les trous dans le parchemin rendant impossible la retranscription des mots (p. 252 et ss). Cela peut signifier deux choses. D'un point de vue strictement matériel, on peut imaginer que l'usure a gagné majoritairement les derniers feuillets du dernier cahier. Mais d'un point de vue plus social et culturel, on peut penser que ce dernier cahier, fait du temps d'Hugues II et non d'Hugues Ier, a été manipulé voire réalisé avec un soin moindre que les précédents.

[452] Microfilm 2MI575.

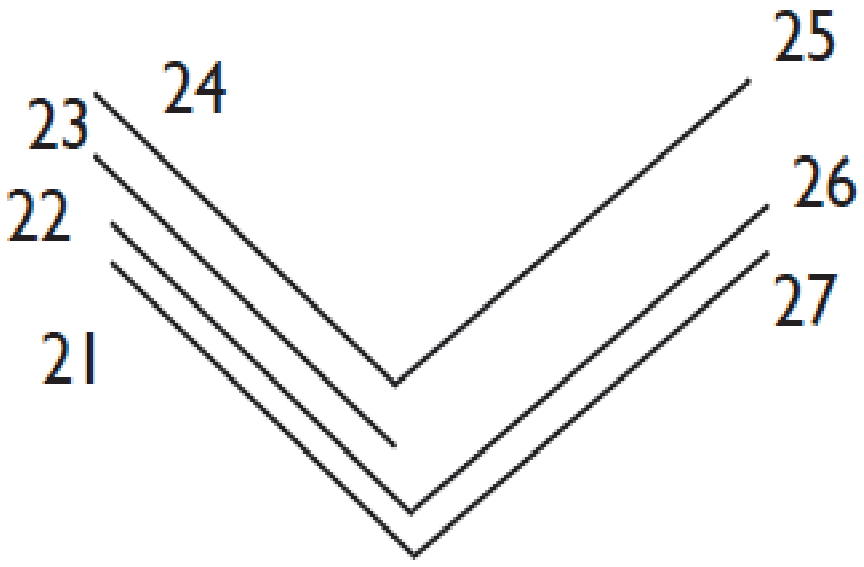
Le cartulaire contient 133 chartes sur 70 folios en 9 cahiers (2 à 10). Les chartes supplémentaires sont un ensemble de 13 documents, faisant partie du cartulaire C (cahier 1) mais fait sous Hugues II dans un format différent des 9 autres cahiers et, à ce titre, placé à part par Jules Marion. Les cahiers 2 à 8 ne contiennent que deux actes ultérieurs à l'épiscopat d'Hugues Ier : la charte C9 (vers 1140) et la charte C18 (vers 1145). Les trois derniers documents du cahier 9 sont tous postérieurs : C122 (vers 1140), C123 (1151), C124 (1224). Enfin l'intégralité du cahier 10 est composée de chartes datant de l'épiscopat d'Hugues II (chartes C125 à C133). On peut penser que la chancellerie d'Hugues II a poursuivi le travail effectué du temps de son prédécesseur d'abord sur les folios restés vierges du cahier 9 puis sur un cahier supplémentaire.

Le cartulaire C comporte 5 documents antérieurs : C5 (vers 1040), C6 (vers 1070), C35 (20 juin, vers 1015), C 38 (23 août 1057). Ce sont la copie de documents du cartulaire B. A cela s'ajoute le document C104 (11 août 894), copie du cartulaire A (A27).

B. Les cahiers et la répartition des actes

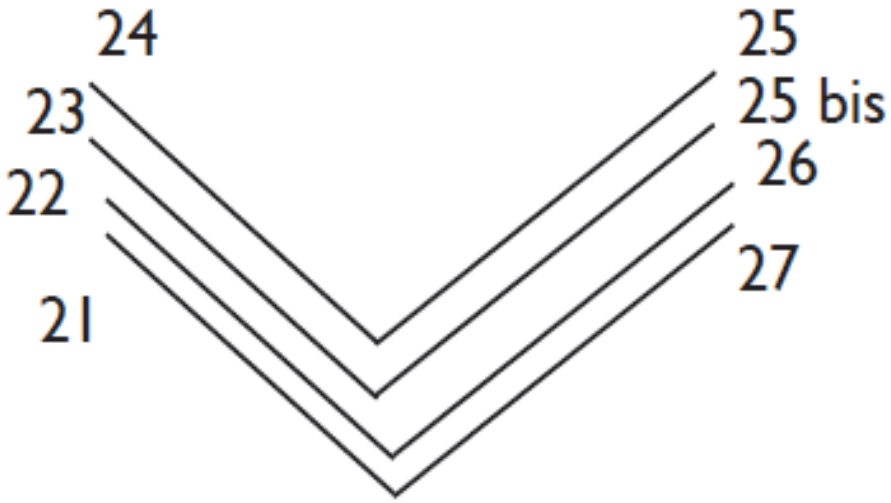
Le cahier 1 comprend les folios 1 à 4 ; le cahier 2 les folios 5 à 12 ; le cahier 3 les folios 13 à 20 ; le cahier 4 les folios 21 à 27 ; le cahier 5 les folios 28 à 36 ; le cahier 6 les folios 37 à 44 ; le cahier 7 les folios 45 à 52 ; le cahier 8 les folios 53 à 60 ; le cahier 9 les folios 61 à 68 ; le cahier 10 les folios 69 à 74. Dans le cahier 4, le folio 23 est cousu entre les folios 22 et 24. Dans le cahier 5, le folio 30, déjà évoqué, est cousu entre les folios 29 et 31 et contient le *terrier LII bis* non pris en compte par l'éditeur.

Tous les cahiers comprenant les actes de saint Hugues sont donc des quaternions (8 folios) tandis que les cahiers de son successeur comprennent respectivement 4 (cahier 1) et 6 folios (cahier 10). Le cahier 4 ne comprend que 7 folios, le folio 23 ayant semble t-il été cousu entre le 22 et le 23.



Configuration du cahier 4 du troisième cartulaire : le folio 23 est cousu entre les folios 22 et 24.

Néanmoins, on peut penser que le cahier comportait à l'origine 8 folios, à l'instar des autres cahiers de l'épiscopat d'Hugues Ier, et que l'un d'eux - entre le 25 et le 26 - a été coupé. En effet, la fin du recto du folio 25 ainsi que tout le verso est blanc. Peut-être était-t-il convenu de recopier un acte assez long à cet emplacement ainsi que sur le folio 25 bis. Pour une raison inconnue, ce ne fut pas le cas et le folio 25 bis aurait alors été coupé pour ne pas laisser un folio inexploité.



Configuration théorique du cahier 4 du troisième cartulaire.

Cette cohérence dans la composition matérielle des cahiers 2 à 9 semble en tout cas confirmer une élaboration desdits cahiers sous l'épiscopat d'Hugues de Grenoble. En effet, outre le nombre de folio par cahier, l'écriture est différente pour les cahiers 1 et 10, plus serrée et plus petite.

la répartition des actes sur les cahiers est la suivante :

-Le cahier 2 contient les actes C1 et C2.

-Le cahier 3 contient les actes C3 et C24.

-Le cahier 4 contient les actes C25 à C39. Le folio 23, cousu, contient la fin de l'acte C30, les actes C31, C32 et C33, ainsi que le début de l'acte C33.

-Le cahier 5 contient les actes C 40 à C60.

-Le cahier 6 contient les actes C61 à C78 ainsi que le début de l'acte C79.

-Le cahier 7 contient la fin de l'acte C79 et les actes C80 à C96.

-Le cahier 8 contient les actes C97 à C105.

-Le cahier 9 contient les actes C106 à 124.

-Le cahier 10 contient les actes C125 à C133.

Enfin, signalons que plusieurs actes se caractérisent par une mise en page particulière[453].

-L'acte C18 s'achève sur le verso du folio 17 ; cependant l'acte C19 est placé sur le recto du folio suivant.

-De même pour les actes C37 (copie du B74) et C38 (copie du B20) aux folios 26 et 27 ; ainsi que pour les actes C54 et C55 (copie du B35) aux folios 34 et 35.

-L'acte C47 s'achève sur le recto du folio 32, mais l'acte C48 est placé sur le recto du folio suivant. Tout le verso du folio 32 est donc vierge.

-L'acte 76 s'achève en haut du verso du folio 43, tandis que l'acte 77 est rédigé en bas du même folio : un espace a donc été laissé entre les deux actes, peut-être pour rajouter ultérieurement un document ou un développement. Notons que le recto du folio suivant est vierge.

-Entre l'acte C70 et l'acte C71, sur le recto du folio 41, la partie centrale du folio a été laissée vierge ; de même entre les actes C71 et C72 sur le verso du même folio ; ainsi qu'entre les actes C73 et C74 sur le verso du folio 42.

-Notons que l'acte C106 est écrit sur le verso du folio 61, le recto est blanc.

[453] Voir aussi l'annexe 10.

C. Un ouvrage particulièrement soigné

Contrairement au second cartulaire, le cartulaire C montre des efforts certains de présentation, visibles surtout par l'usage d'une encre rouge. Mais cette subtilité ne concerne que les cahiers 2 à 9, à l'exception des derniers folios du cahier 9 - folios 66 (à partir du verso) à 68. Nous avons vu que les cahiers 1 et 10, ainsi que la fin du cahier 9 sont à mettre à l'actif d'Hugues II, successeur d'Hugues de Châteauneuf.

On peut donc en déduire que c'est la chancellerie d'Hugues Ier qui, tout comme dans certains actes du cartulaire A, a fait ce choix d'utiliser une encre rouge dans des circonstances bien particulières. En effet, l'utilisation du vermillon concerne des lettres, des mots du texte, voire des rubriques, mais chaque fois sur des actes très précis.

Les lettres en rouge se retrouvent uniquement sur les trois premiers actes du cartulaire. Dans les actes C1 et C2, cela concerne la première lettre de chaque ligne. En outre, le procédé est utilisé pour certains nombres et certains noms d'églises de l'acte C1[454] ainsi que pour certains mots, surtout des noms communs (mais écrits avec une majuscule) de l'acte C3[455].

Les mots en rouge ne figurent que dans le cahier 8, sur les folios 53 (recto), 55 (recto et verso) et 56 (verso). Les actes copiés sont des bulles pontificales, ce qui confirme que l'utilisation de cette encre vermillon se justifie par la solennité et l'importance juridique - mais aussi politique - de l'acte. En effet, les mots en vermillon sont les noms des papes et d'Hugues lui-même, ainsi que certaines dates[456]. Plus précisément, la première lettre est en vermillon, le reste du nom est en noir puis le scribe est repassé par dessus à l'encre vermillon - à l'exception de « *Hugonis* » sur le folio 53 recto où même la première lettre est en noire puis repassée en rouge.

Enfin, certains titres sont en vermillon : sur le folio 20 (recto), dernier folio du cahier 3, ainsi que sur les folio 22 (verso) et 23 (verso) dans le cahier 4. A l'exception de l'acte C22 sur le folio 20,

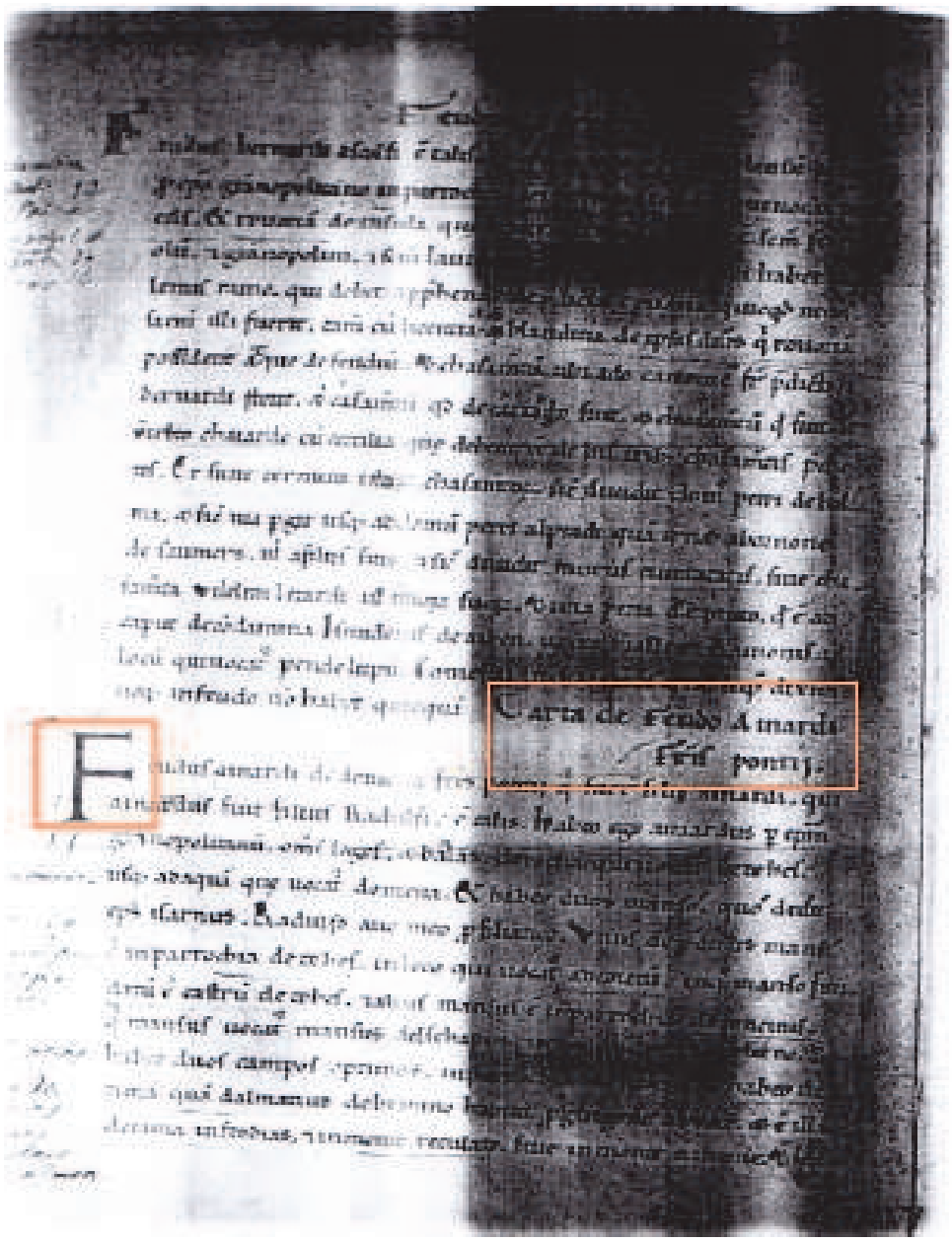
---

[454] Folio 5 recto : *ecclesia **S**ci **V**incenti* (4e ligne en partant de la fin du folio).
Folio 7 verso : ***L** IIIII solidos* (ligne 19) ; ***VI** ut IIII manubria* (ligne 20).
Folio 9 verso : *Aecclesia Sci **P**etri de Varsea* (ligne 18) ; *Aecclesia Sci **E**visii* (ligne 20).

[455] *Feudus* ligne 1 ; *Tenura* ligne 11 ; *Casamentum* ligne 13 ; *De porta* ligne 16 ; *Domus* ligne 23 et 25 ; *Domo* ligne 6 de la page 116 ; *De porta* ligne 7.

[456] Folio 53 recto (acte C97) : « *Urbanus* » et « *Hugonis* ».
Folio 55 recto (C99) : « *IIII° nonas augusti, indictione XV, incarnationis Dominice anno millesimo centesimo septimo, pontificatus autem domni Paschalis secundi pape octavo* ». p. 3 de l'édition de l'acte A1. En outre, dans le même acte, la première lettre des noms des évêques et du pape, ainsi que le P de *Pontificat*, le D de *Datum per manum* et le V de *Venerabiles* sont en vermillons.
Folio 55 verso (C101) : « *Pascalis* » (premier mot de l'acte).
Folio 56 verso (C103) : « *Honorius* ».

à chaque fois le titre est situé sur la même ligne que la fin de l'acte précédent (actes C23, C24 et C30), parfois sans aucun espace pour visuellement faire la distinction entre les deux actes (actes C32 et C33)[457]. L'utilisation du vermillon serait donc un moyen de montrer que l'on passe à un autre acte.



C5 (B46), folio 13v. Titre et majuscule sont en vermillon et en gras.

Outre l'utilisation d'une couleur, le troisième cartulaire se distingue par l'emploi d'ornementations et un effort calligraphique sur certaines lettres. Sur l'acte C68 (folio 37 verso), le

[457] C'est également le cas pour les actes C112, C113 et C114. Visuellement ils ne forment qu'un seul et même acte, l'auteur n'allant jamais à la ligne ou ne matérialisant à aucun moment le passage d'un acte à un autre. C'est Jules Marion qui a choisi de procéder à un découpage du texte en trois actes sur des critères particuliers.

« t » de « *carta* » dans le titre est orné, ainsi que le « e » de « *Ego* ». Sur le folio 14 (verso), cela concerne le « i » de « *Item feudu* » (acte C8, p. 165, ligne 1 de l'édition) ainsi que le « f » de « *Feudum* » (acte C7, ligne 1). Pour finir, les lettres « m », « e » et « i » semblent faire l'objet d'un soin particulier. Sur le folio 20 (recto), pour les actes C22, C23 et C24, le « m » de « *Mansus* » (premier mot de l'acte à chaque fois) est travaillé, chaque fois de manière différente, mais l'écriture du reste du texte demeure la même. En ce qui concerne la lettre « e », il s'agit à chaque fois de la première lettre du mot « *Ego* », lui-même placé à chaque fois au début de l'acte : folio 22 (recto, actes C27, C28 et C29), folio 38 (recto, actes C65 et C66), folio 64 (recto, actes C111, C112, C115, C116 : seul le *Ego* permet de faire la distinction entre les actes C112, C113 et C114 qui semblent ne faire qu'un seul texte). Quant à la lettre « i », il s'agit de la première lettre de « *In nomine* » : folio 34 (verso, acte C54), folio 39 (recto-verso, actes 67 et 68), folio 59 (recto, acte C105), folio 62 (verso, acte C107), folio 63 (recto, acte C109). Souvent placés au début des actes, ces derniers concernent tous l'affaire du Saint-Donat. Cette touche scripturale relève donc d'une certaine cohérence interne.

D. L'organisation interne du cartulaire C

Les deux premiers documents du cartulaire C sont particuliers. Bien que cela paraisse légèrement anachronique, il semble qu'il s'agisse de deux pouillés. En effet, ils contiennent des listes de redevances dues par des églises, des chapelles et des établissements ecclésiastiques du diocèse, regroupés en décanats (« *archipresbiteri* »). Nous apprenons ainsi que la plupart du temps, chaque église doit 12 deniers et chaque chapelle 6 deniers au nom de la *parata*, le droit de procuration pour la tournée pastorale. Il existe en outre quatre grandes circonscriptions ecclésiastiques dans l'évêché de Grenoble, sorte de subdivision - peut-être très théorique - du diocèse : le décanat de Vienne, le décanat de Savoie, le décanat de Grenoble et le décanat « *ultra dravum* », soit au-delà du Drac vers l'ouest. Notons que la première rubrique de l'acte C2 (« *In decanatu Sabaudia* », p. 193) est un ajout de Jules Marion qui ne figure pas dans l'original.

Le premier dossier du cartulaire C comprend les documents C3 à C24. Un premier sous-ensemble (C3-C8) concerne exclusivement le Grésivaudan. Tous les actes (C3-C7) reprennent des documents du cartulaire B, dont les 5 premiers des documents déjà regroupés ensemble (B41, B44,

B46, B47, B42 ; le document C8 est une copie du B107). Les dates ne nous disent rien sur une quelconque logique, par contre on retrouve certains noms récurrents et importants dans le diocèse : les Domène (Pons, C3 ; Ainard C5), Guigues Garin (C8), Nantelm Torenc (C7), Guigues Chalnesi (C3)...

Un document postérieur a été inséré (C9, 1140) entre ce dossier et un second sous-ensemble composé des documents C10, C11 et C12. Les trois documents concernent la région de Sappey (au dessus de Saint Martin de Miséré, en direction de la Chartreuse) ; ils reprennent une fois encore des documents regroupés dans le cartulaire B (B6, B5, B1) ; on retrouve surtout une même famille : les *Longobardi* (Barnardus : C10 et C12 ; ses trois fils et son gendre : C11).

S'ouvre alors un troisième sous-groupe (C13-C17), une fois encore assez mince, mais ne présentant que des actes inédits - c'est-à-dire qui n'est pas une copie provenant des autres cartulaires - à l'exception du premier (C13 est une copie de B95). Géographiquement, la région de Lans et de Noyarey dans le Vercors est particulièrement visée mais on trouve aussi des mentions de Meylan et Saint Hymier (C14). Quant aux individus, on retrouve là aussi des personnes connues : la famille de Moirans (C14) et des familles de Lanz (C13 et C16).

Puis un autre document postérieur est inséré (C18, 1145) avant un dernier sous-groupe (C19-C24) dont il est difficile de tirer des données : à l'exception du document C19 qui concerne un lieu précis (Tencin dans le Grésivaudan), tous les autres sont des listes ne contenant aucune réelle information sur des lieux, des époques ou des individus.

Deuxième dossier du cartulaire C, les document C26 à C44 (le document C25 est la copie de l'acte B45 et concerne les clauses sur la fonction de cellérier de l'évêque). Ce dossier présente beaucoup plus de cohérence. Tout d'abord, le premier ensemble du dossier est une reprise intégrale et strictement dans le même ordre d'actes du cartulaire B (C26 à C35 => B109 à B118). Les dates, quand elles existent, montrent là aussi, une certaine cohérence : à l'exception du premier document qui date de 1100 (C26), les trois autres datent de 1108 (C30) et surtout 1110 (C32 ; 4 juillet : C34). Suivent trois documents eux aussi repris du cartulaire B mais dans un ordre assez différent : C36, C37, C38 => B29, B74, B20) ; le seul acte daté est du 5 juillet 1110 (C37). Le dernier ensemble du dossier est composé de documents inédits (C39 à C44), avec une seule date précise pour le premier, le 5 août 1111 (C39). Deuxième élément confirmant la cohérence du dossier : la précision et l'unité des lieux. Tous les actes concernent le décanat de Savoie, notamment la paroisse de Saint-André, ainsi que la région de Saint-Jeoires près de Chambéry où Hugues fonde un établissement de chanoines réguliers en 1110 (l'acte de fondation est précisément dans le dossier : C37). Enfin,

l'étude des noms des acteurs montrent là aussi la cohérence du dossier. On retrouve les trois mêmes familles : Geraldi Moreti et ses fils (Guitfredus, Pierre, Sofredus), Guiniterii et ses fils (Josselin, Asselmus et Achinus) et enfin Ricardi Mainerii et ses proches.

Un autre dossier peu cohérent, à l'instar de l'ensemble C19-C24, est inséré par la suite : documents C45-C54. Tous sont inédits et toutes les dates montrent une rédaction tardive dans les années 1120 (C49 : 1122 ; C50 : 1121 ; C51 : 1124 ; C54 : 8 mai 1124). A part cela, les données sont peu exploitables. On ne trouve pas de familles importantes concernées - à l'exception des Clérieux et des Rufus (C54) ; les lieux mentionnés sont éparpillés : de Villard Bonnot (C46) à Noyarey et Lans (C48, C49, C50) en passant par Miolan dans la Chartreuse (C52) et Fauries près de Saint Romans (C54).

Enfin, le cartulaire C est composé de 4 derniers dossiers qui reprennent quasi *in extenso* les documents du cartulaire B.

Les actes C55 à C60 concernent le Grésivaudan, en particulier Gérald Rufus et Guigues Chaunais[458]. Les actes C61 à C69 concernent Noyarey dans le Vercors, avec une place particulière pour Hugues de La Balme (C67, C69), une certaine Agnès affiliée à Brunus Gualterii (C63, C64) et Willelm de Sassenage[459]. Une précision intéressante sur ce dossier : les actes, contrairement aux versions du cartulaire B, sont classés par ordre chronologique, du 1er février 1108 à l'année 1111.

[458] B35 ; B40 ; B34 ; B43 ; B48 ; B49.

[459] B90, B92, B93, B96, B98, B99, B100, B101, B104.

Actes/autre exemplaire	Date
C61/B90	1er février 1108
C62/B92	7 septembre 1109
C63/B93	29 septembre 1109
C64/B96	16 mai 1110
C65/B98	14 septembre 1110
C66/B99	1110
C67/B100	21 avril 1111
C68/B101	9 juin 1111
C69/B104	1111

Dates des actes C61 à C69 de l'antépénultième dossier du cartulaire C.

Suit un acte qui semble esseulé (C70/B73 du 9 septembre 1108 sur Tullins) avant un autre dossier sur Miséré et ses environs (Meyolan, Saint Ysmier). Ce dernier est important quantitativement (C71 à C96) et comporte deux actes inédits : C81 du 5 septembre 1116 et C91. Ce dossier présente de nombreux actes datés mais très étalés dans le temps : des années 1090 (C71, C73, C74, C79) à 1119 (C82). On retrouve les familles déjà aperçues dans les autres dossiers comme les Moirans (C78), les Longobardus (C77, C83, C86, C88), l'un de leurs vassaux les Maurestello (Chatbert : C77, C84, C86, C94 ; Pierre : C83), Guigues Chaunais (C73), Morardus Jovencullus (C86) et son beau-frère (C87) et surtout le comte dans un sous dossier cohérent et en partie inédit (C79, C80, C81, C82 ; les deux derniers sont inédits, le dernier étant rien moins qu'une lettre de Calixte II du 13 juillet 1119).

Enfin, un dernier dossier important est formé des documents C97 à C118[460]. Il s'agit d'un dossier sur le Saint-Donat. Dans un deuxième sous-ensembles, les chartes C109 à C118 reprennent toutes des chartes du cartulaire B. Les dates (documents C109, C110 et C116) vont de 1099 environ au 4 juin 1109 et les familles sont une nouvelle fois familières : les Moirans (Gaufredus : C109 ; son fils Ainard : C110 dix ans plus tard) et leurs vassaux comme les Rufus (C118, C113), Silvion de Vireu (C114), Pierre Moschilon (C115, C116), Gérald Chalvetus (C112).

Le premier sous-ensemble est particulièrement intéressant. Il comporte certes des copies, mais venant cette fois uniquement du cartulaire A. Surtout, on peut distinguer deux parties. La seconde, comprenant les documents C104 à C108, contient une preuve de la légitimité de l'évêque de Grenoble sur le Saint-Donat (C104, copie de A27, datée de 894), une liste des biens de l'évêque (C106, vers 1120), et surtout deux actes épiscopaux servant en quelque sorte de dénouement à toute l'affaire. L'un est d'Hugues en personne, daté du 22 janvier 1105 : c'est une copie du document 3 du cartulaire A ; son importance justifie de le recopier une seconde fois un peu plus loin (C107). L'autre est un *placitum* de l'évêque de Die daté des environs de 1120. La première partie (C97 à C103) ne contient que des documents pontificaux, classés par ordre chronologique, d'Urbain II (1090) à Honorius II (1129) : seul le document C101 ne présente pas de date précise, on sait juste qu'il date du pontificat de Pascal II (1099-1118).

Hugues a donc placé en tête de dossier les actes « d'autorité » émanant de Rome, puis les preuves et les pièces servant au dénouement émises par des autorités locales, et enfin les pièces récoltées sur le terrain au contact des seigneurs laïcs.

[460] Les actes C119, C120 et C121 semblent à part. Les actes suivants (C122 à C133) datent d'Hugues II.

Actes/autre exemplaire	Date	Autorité émettrice
C97/A29	1090	Urbain II
C98/A23	1092-1097	Urbain II
C99/A1	2 août 1107	Pascal II
C100/A2	18 avril 1109	Pascal II
C101	1100-1117	Pascal II
C102/C82	13 juillet 1119	Calixte II
C103	10 février 1129	Honorius II

Dossier du cartulaire C comprenant les principaux documents pontificaux.

E. La comparaison des dossiers et des cahiers

L'analyse finale mettant en parallèle les dossiers et les cahiers du cartulaire C, achève de démontrer le soin apporté à cet ouvrage par rapport au cartulaire B. En effet, on note une grande cohérence matérielle entre les deux.

Ainsi, les deux premiers actes - les pouillés sur les décanats du diocèse - sont sur le cahier 2.

Le dossier sur le Grésivaudan (C3-C24) se trouve dans le cahier 3.

Le dossier sur Saint-André (C26-C44) et le deuxième petit dossier sur le Grésivaudan (C55-C60) sont insérés dans les cahiers 4 et 5. Par contre les actes semblent avoir été copiés tout d'un bloc, car le cahier 4 s'arrête à l'acte C39, soit avant la fin du dossier de Saint-André.

Le dossier sur le Vercors (C61-C69) et celui sur Saint-Martin-de-Miséré et Grenoble (C71-C96) sont sur les cahiers 6 et 7. Là aussi, les actes ont semble-t-il été écrits d'une seule traite puisque le cahier 6 comporte les actes C61 à C78, soit l'ensemble du dossier sur le Vercors ainsi que les premiers actes du dossier sur Grenoble.

Enfin, le dernier dossier sur le Saint-Donat (C97-C118) se trouve dans les cahiers 8 et 9. Notons que le cahier 8 contient les documents 'prestigieux' c'est-à-dire les lettres et bulles pontificales ainsi que les actes épiscopaux (C97-C105).

F. Typologie des actes du cartulaire C

Le cartulaire C contient de nombreuses copies. Seuls 52 actes sur les 133 que compte le cartulaire sont inédits, soit moins 40% de l'ensemble. Sur ces 52 actes, 14 au moins ont été ajoutés sous Hugues II, soit parmi les actes d'Hugues Ier quand des feuillets étaient vierges (C9 ; C18), soit à la fin de l'ouvrage, sur la fin du cahier 9 et l'ensemble du cahier 10 (C122 à C133). Si l'on ne tient compte que des actes estimés de l'épiscopat d'Hugues Ier, les actes inédits ne représentent que 32% de l'ensemble dans le cartulaire C.

Malgré des similitudes, nous avons vu que la forme des actes diffère du cartulaire B au cartulaire C. Il en va de même pour la nature des actes. Parmi les documents inédits, on retrouve bien de nombreux dons (6) et actes de vente (10), ainsi que des listes de fiefs ou de redevances (12)[461]. Mais on retrouve aussi des actes qui se distinguent par leur importance : deux pouillés (C1 et C2), des investitures (C39 et C44), un partage entre le comte et l'évêque (C46), un acte de *concordia* entre les mêmes protagonistes (C81), un *placitum* entre l'évêque et Saint-Donat (C108) et surtout 3 bulles pontificales (C82, C101, C103).

Les deux actes postérieurs à Hugues Ier insérés dans le cartulaire C sont des listes de fiefs ou de redevances (C9 vers 1140 ; C18 vers 1145). Sur les douze derniers actes, 10 datent de l'épiscopat d'Hugues II[462]. On trouve des accords avec le comte (C122) ou avec Saint-Martin-de-Miséré (C124), un don (C123), une *concordia* entre l'évêque et Mallen de la Balme (C127), une vente (C128), un accord entre l'évêque et la famille Léotard (C125), une liste de fiefs (C126), un accord avec des laïcs (C133), un acte décrivant une *querimonia* avec la comtesse (C129) et trois brefs concernant les paroisses de Saint Victor (C130), Saint Ferréol (C131) et l'endroit de *Cadurtio* (C132).

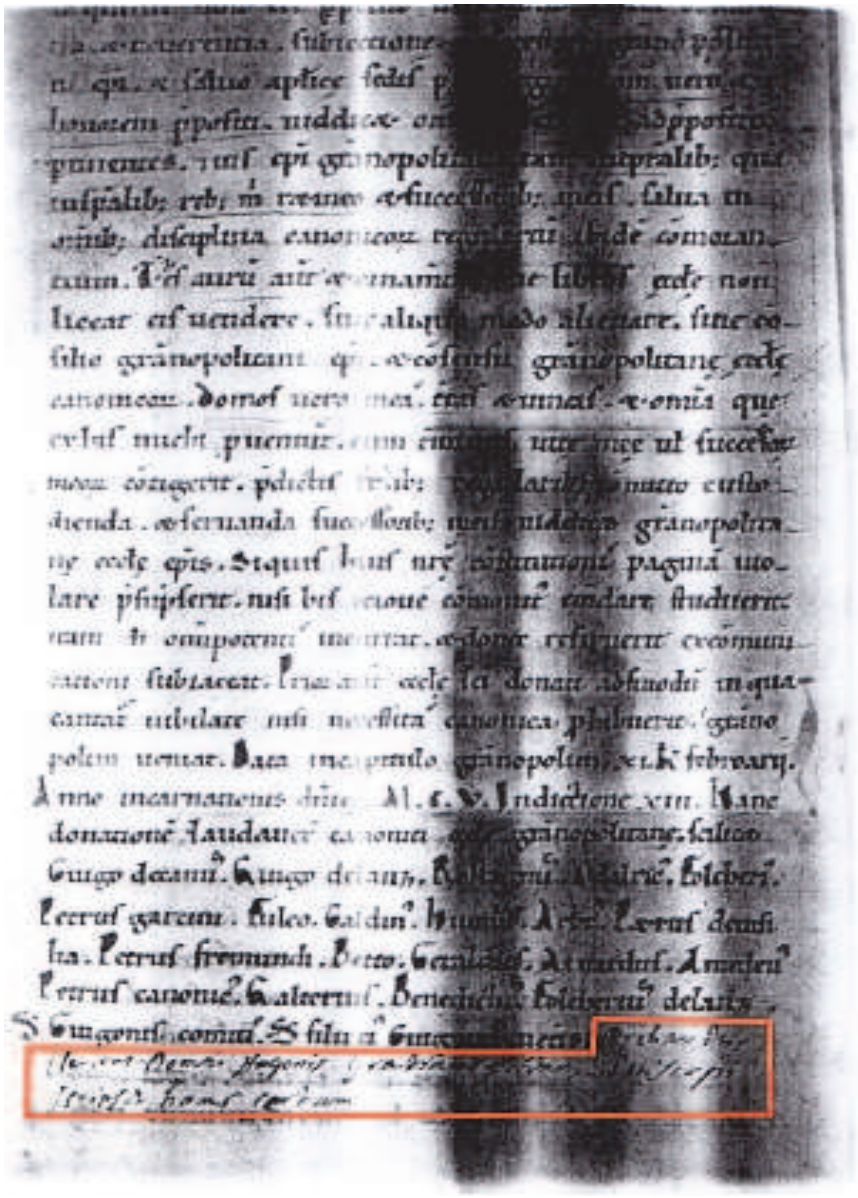
---

[461] Dons : C14 ; C15 ; C17 ; C41 ; C50 ; C52.
Ventes : C16 ; C40 ; C42 ; C43 ; C48 ; C49 ; C51 ; C54 ; C86 ; C91.
Listes : C19 ; C20 ; C21 ; C22 ; C23 ; C24 ; C45 ; C47 ; C53 ; C106 ; C119 ; C120.

[462] Le C123 date de 1151 ; le C124 date de 1224.

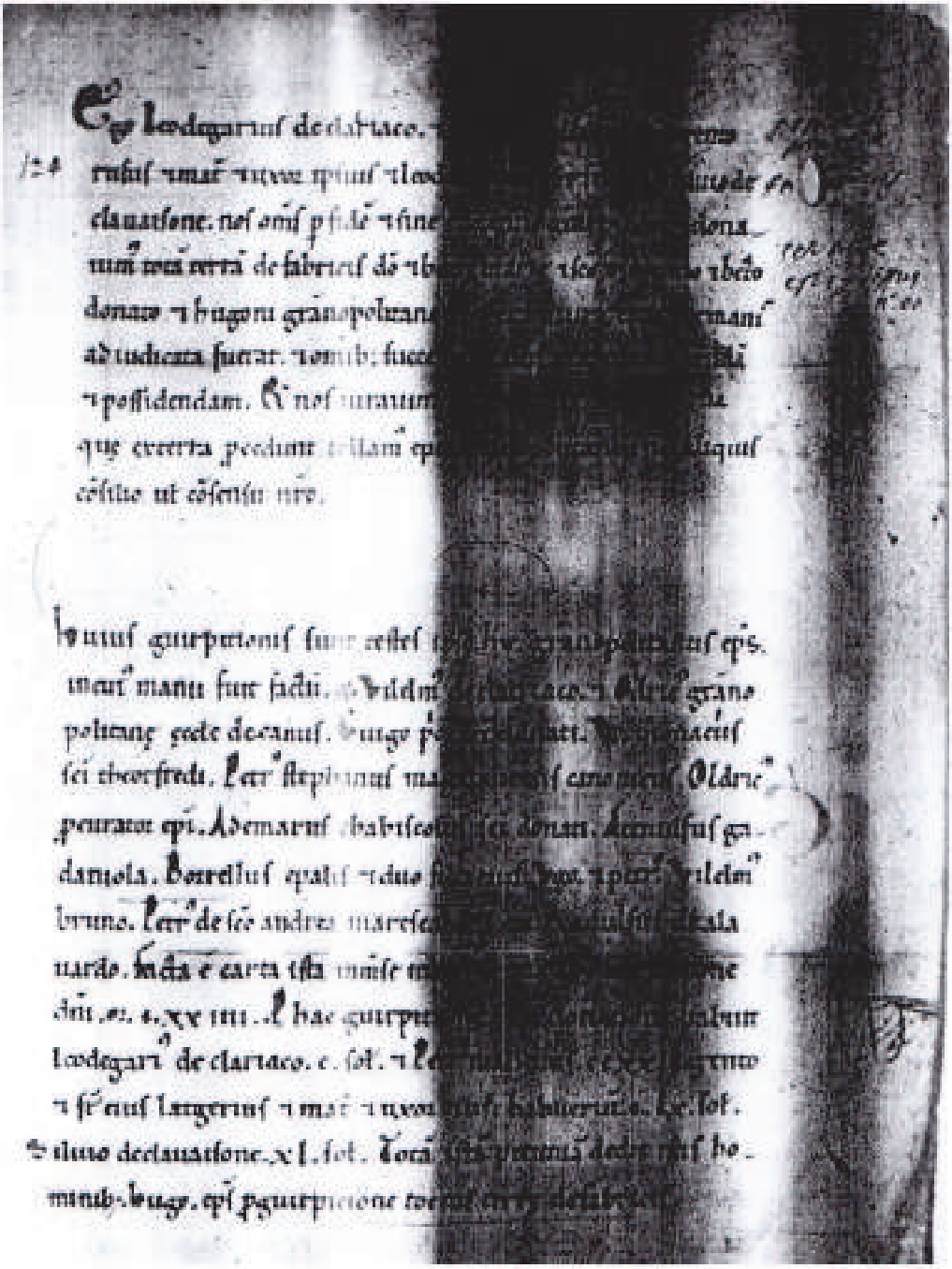
G. Un cartulaire plus abouti que le précédent

Contrairement au cartulaire B, le cartulaire C semble avoir été réalisé avec beaucoup plus de soin. Cela se voit à la forme et au soin apporté à la mise par écrit des actes, à la nature des actes, à la répartition des dossiers sur les cahiers. On ne trouve pas dans le cartulaire C de parties barrées ou effacées, ni de mots rajoutés en marge ou en interligne. Seule exception : à la fin de l'acte C105, une seconde main a ajouté le nom et le statut du scribe. En l'occurrence il s'agit d'un ajout important puisque le scribe est un clerc au service de l'évêque.



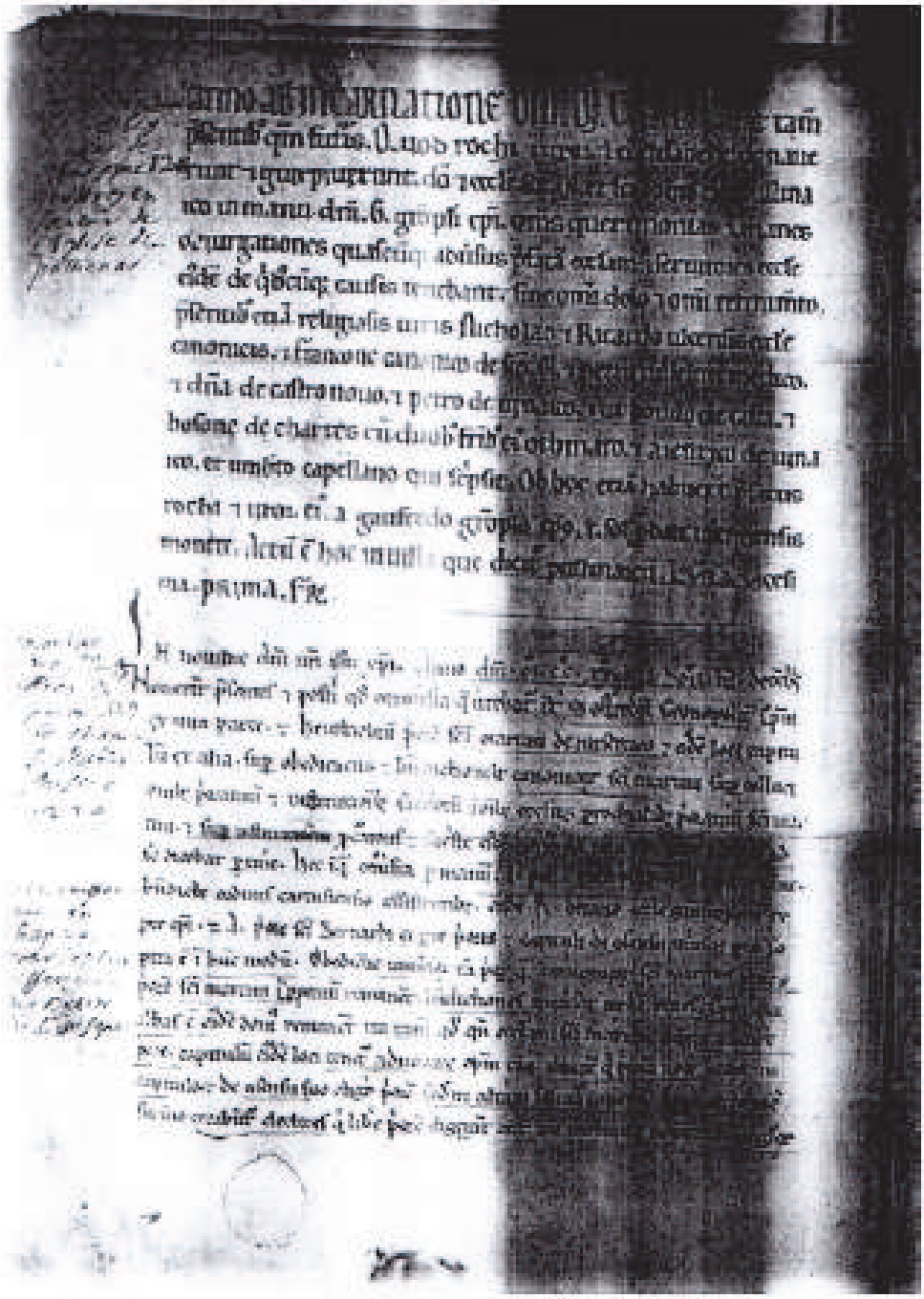
C105/C107/A3, folio 59. Ajout « Ricardus clericus domnis Hugonis Gr Episcopi scripsit hanc cartam ».

A de rares occasions, les scribes ont laissé des parties vierges, au milieu d'un acte (C54), ou bien entre deux actes (C101/C102) : soit pour ajouter des clauses, des noms, des informations, soit pour insérer un autre acte.



C54, folio 34r.

Enfin, les changements de mains sont moins nombreux dans le cartulaire C que dans le cartulaire B. A l'exception de l'acte C62 qui est une copie d'un acte du cartulaire B et qui comprend un paragraphe rajouté par une seconde main (voir plus haut), les actes étant clairement le fait d'une autre main sont postérieurs à l'épiscopat d'Hugues de Grenoble.



C123 (1151) ; C124 (1224).

V. Analyse comparée des cartulaires B et C : des ouvrages complémentaires

L'étude conjointe des dates, des copies et de l'ordre de classement des actes nous permet de mettre en avant les périodes prolifiques, les dossiers stratégiques.

Par exemple, les actes B3 et B4 sont recopiés ensemble dans le cartulaire C (C83-C84). De même pour les actes B5-B6 (seul l'ordre change : C11-C10), B10-B11 (C92-C93), B23-B24 (C89-C90)[463]. Tous concernent le premier dossier du cartulaire B, sur Saint-Martin de Miséré et ses environs. Dans ce premier dossier (B1-B31), pas moins de 10 actes présentent des dates proches, entre le 23 novembre 1107 et le 2 novembre 1110[464].

Le petit dossier sur Saint-Laurent et ses environs, de Touvet à Saint-Martin le Vinoux sur la rive droite de l'Isère, se retrouve dans les deux cartulaires, et présente également une cohérence d'un point de vue chronologique. Les actes B36 à B39 sont recopiés à proximité dans le cartulaire C (C71 ; C74 ; C76 et C73). Nous pouvons aussi peut-être proposer une date plus précise pour l'acte B38 (C76), estimé à 1080-1132. En effet, la série dans laquelle il se trouve date des années 1090 (B36 : 1094 ou 1095 ; B37 : 1095 ; B39 : 1092).

On voit aussi une cohérence matérielle et chronologique au sein du dossier sur le Saint-Donat (B58-B84). Les actes B58 à B65 sont recopiés à l'identique dans le cartulaire C (C110-C117). En outre, de nombreuses dates sont extrêmement proches, toujours entre 1108 et 1110[465]. La logique scripturale rejoint donc l'action de terrain.

Le dossier suivant, sur le Vercors, plus particulièrement Noyarey et Lans en Vercors, présente lui aussi des indices chronologiques et des redites entre le cartulaire B et le cartulaire C. Ainsi, les documents B90, B92 et B93 sont recopiés à la suite (C61, C62, C63). De même pour les documents B96, B98, B99, B100, B101 et B104 (C64 à C69). Si la chronologie n'est pas le critère premier dans l'élaboration des dossiers, nous pouvons voir qu'il n'est pas secondaire, en particulier dans cet ensemble. En effet, les premiers documents (B86 à B89) sont tous datés de 1090 environ.

---

[463] Et aussi, avec presque la même proximité : B7-B9 (C86-C87).

[464] B8 : 10 mars 1108 ; B9 : 23 novembre 1107 ; B13 : 2 avril 1108 ; B15 : 30 mai 1109 ; B19 : 18 février 1109 ; B21 : 2 novembre 1110 ; B23 (1107) ; B24 (1109) ; B26 (10 mai 1110) ; B27 (17 mai 1110).

[465] B58 (11 juin 1108) ; B64 (4 juin 1109) ; B65 (vers 1110) ; B66 (25 décembre 1108) ; B67 (28 avril 1108) ; B68 (25 avril 1109) ; B69 (vers 1110) ; B70 (4 juin 1109). De même les actes B72 à B84 datent également de la période 1108-1111.

La série suivante (B90-B93) date de 1108-1109. Enfin, les dernières chartes du dossier (B96-B104) datent de 1110-1111.

Enfin, les actes B119 à B128 concernant le dossier sur Saint-André en Savoie sont tous recopiés dans le cartulaire C (C26 à C35).

Au total, les cartulaires de Grenoble contiennent plus de trois cents documents. Le cartulaire A contient trente-quatre chartes, le cartulaire B cent vingt-neuf chartes, le cartulaire C cent trente-trois chartes. A cela s'ajoute le terrier LII bis ainsi que les « chartes supplémentaires » (treize documents)[466]. Ce dernier dossier, composé sous Hugues II, contient trois documents datés du successeur d'Hugues de Châteauneuf. Huit documents sont datés entre la fin du IXe siècle et le début du XIe (trois sont d'ailleurs repris du cartulaire A). Enfin, le dossier a été légèrement étoffé par la suite puisque les deux derniers documents sont très tardifs : une pièce date du XIVe siècle, la dernière est le fameux pouillé de 1497.

Plus de trois cents documents donc, mais pas tous uniques. En effet, les cartulaires contiennent de nombreuses copies internes. Le cartulaire B reprend trois chartes du cartulaire A : les chartes A4 (B18), A5 (B73) et A32 (B57). En outre, la charte B84 est en double dans le même cartulaire (B105 : avec des additions à la fin). Ajoutons que certaines copies ne sont pas exactement conforment entre les différents cartulaires.

Ainsi, le document B5 comporte quatre paragraphes. Ils sont recopiés dans l'acte C11 mais dans un ordre inverse : les paragraphes 1 et 2 sont inversés, ainsi que les paragraphes 3 et 4.

[466] Voir l'annexe 11.

L'acte B55 est plus complet au début et à la fin que sa copie dans le cartulaire C (C121)[467]. Même chose pour l'acte B58 par rapport à l'acte C110[468].

L'acte C54 présente une légère différence avec la copie située plus loin dans le même cartulaire (C118). La deuxième version ne comporte pas la phrase initiale (« *In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti* »).

Le cartulaire C est celui qui comprend le plus de reprises : de nombreux documents y sont en double voire en triple. Le document C54 est repris dans le même cartulaire (C118), de même que le C82 (C102). Le cartulaire reprend 5 documents du cartulaire A, certains y sont copiés deux fois : A1 (C99 et C103) ; A2 (C100) ; A3 (C105 et C107) ; A23 (C98) ; A29 (C97).

Enfin, le cartulaire C comporte un très grand nombre de copies du cartulaire B, parfois placées dans le même ordre, parfois selon une autre logique : les actes C3 (B41) ; C4 (B44) ; C5 (B46) ; C6 (B47) ; C7 (B42) ; C8 (B107) ; C10 (B6) ; C11 (B5 avec des modifications) ; C12 (B1) ; C13 (B94). L'acte C9 est postérieur : le dossier C3-C13 présente donc une certaine cohérence.

Puis vient un second ensemble de copie : C25 (B45) ; C26 (B109) ; C27 (B110) ; C28 (B111) ; C29 (B112) ; C30 (B113) ; C31 (B114) ; C32 (B115) ; C33 (B116) ; C34 (B117) ; C35 (B118) ; C36 (B29) ; C37 (B74) ; C38 (B20).

Un troisième groupe de copies s'étale du document C55 au document C80 : C55 (B35) ; C56 (B40) ; C57 (B34) ; C58 (B43) ; C59 (B48) ; C60 (B49) ; C61 (B90) ; C62 (B92) ; C63 (B93) ; C64 (B96) ; C65 (B98) ; C66 (B99) ; C67 (B100) ; C68 (B101 ; C69 (B104) ; C70 (B73) ; C71 (B36) ; C72 (B32) ; C73 (B39) ; C74 (B37) ; C75 (B26) ; C76 (B38) ; C77 (B13) ; C78 (B128) ; C79 (B2) ; C80 (B28).

---

[467] Premier paragraphe, uniquement dans le cartulaire B (p. 126) : « *De feudo, quod Ademarus habet de episcopo, est tenura Ascherivi et tenura Rainaldi Ballarufi, et tenura Aichardi quae est juxta rivum, et unus sellonus qui est ultra rivum, quem habet Achinus in feudum de Ademaro jam dicto, et casamentum quod habet Vitalis Girinus ante domum suam, sinistrum cuntibus ad domum Andreae de Casta* ».
Partie finale, uniquement dans le cartulaire B (p. 128, ligne 2) : « *qui est prepositus Sancti Donati ; et per comitem Guigonem habent in eadem parrochia VI mansos, et prefatus episcopus alios VI communiter, in eadem parrochia predicta, sive in Faurias, et in Chantessa, sive in Melagru. Feudum Ademari supradicti, filii Athenulfi, quod habet de episcopo prenominato, debet reverti in integrum ad episcopum prefixum, post finem ipsius Ademari, cum omni augmento.*
Gaufredus, miles, et uxor ejus, Justa, et filii ejus, Wilelmus et Mallenus, habebant unum sellionem terre ad Cantissam, infra terram episcopi Gratianopolitani ac preopositi Sancti Donat ; quem sellionem, qui erat de feudo predicti episcopi, donavit prefatus Gaufredus, et uxor ejus predicta et infantes prefati episcopo jam dicto, ut habeat ad suam voluntatem quicquid voluerit deinceps facere. Et predictus episcopus, Hugo, dedit per illam terram Gaufredo jam dicto et uxori suae, Justae, unum equum de pretio XL solidorum. S. Guigonis de Lantio. S. Odolrici. S. Guigonis, conversi. S. Letardi. S. fratris ejus, Artaldi. S. Borrelli, ministralis. S. Richardi, canonici. S. Amati, clerici Sancti Rufi ».

[468] A été rajouté la précision « *filii Guilelmi* » à propos de *Letardi*, un des souscripteurs. De plus, les derniers mots de la dernière phrase après « *Amatus scripsit* » (« *hanc catam, Boveto de Castello Novo teste, qui habuit V solidos* ») sont uniquement dans le cartulaire B, p. 130.

La suite du cartulaire est là aussi une longue suite de copies, entrecoupées d'actes inédits[469] :

-C82 (C102) ; C83 (B3) ; C84 (B4) ; C85 (B16).

-C87 (B9) ; C88 (B12) ; C89 (B23) ; C90 (B24)

-C92 (B10) ; C93 (B11) ; C94 (B27) ; C95 (B18) ; C96 (B14) ; C97 (A29) ; C98 (A23) ; C99 (A1 et C103) ; C100 (A2)

-C102 (C82) ; C103 (A1 et C99) ; C104 (A27) ; C105 (A3 et C107)

-C107 (A3 et C105).

-C109 (B71) ; C110 (B58) ; C111 (B59) ; C112 (B60) ; C113 (B61) ; C114 (B62) ; C115 (B63) ; C116 (B64) ; C117 (B65) ; C118 (B54)

-C121 (B55 : seulement le deuxième paragraphe).

Au total les cartulaires abritent deux cent dix-huit documents si l'on occulte les copies.

En ce qui concerne la répartition chronologique, les cartulaires contiennent trente-trois documents antérieurs à Hugues de Grenoble. Vingt-quatre se trouvent dans le cartulaire A (A6 ; A7 ; A8 ; A9 ; A10 ; A11 ; A12 ; A13 ; A14 ; A15 ; A16 ; A17 ; A18 ; A19 ; A20 ; A21 ; A22 ; A24 ; A25 ; A27 ; A30 ; A31 ; A33 ; A34), quatre dans les cartulaires B et C (B20 recopié au C38 ; B46 recopié au C5 ; B47 recopié au C6 ; B118 recopié au C35). Enfin, il y en a huit dans les chartes supplémentaires, mais cinq sont inédits (D1 ; D2 ; D4 ; D6 ; D7. Les actes D3, D5 et D8 sont des copies issues du cartulaire A).

Concernant les actes postérieurs à l'épiscopat d'Hugues de Grenoble, ils sont au nombre de vingt, si l'on excepte les douze actes estimés du XIIe siècle par Jules Marion - ce qui est un moyen de dire qu'il n'a pu établir clairement si l'acte est à situer sous Hugues Ier ou sous Hugues II. Huit sont estimés à 1140 (C9 ; C122 ; C125 ; C129 ; C130 ; C131 ; C132 ; C133), cinq sont datés de l'épiscopat d'Hugues II (D9 ; D10 ; D11 ; C127 ; C128), trois sont du XIIe (C18 en 1145 ; C123 le 11 février 1151 ; B129 vers 1190), un date du XIIIe (C124 le 25 novembre 1224), un du XIVe (D12) et deux du XVe (B31 vers 1460 et D13 en 1497).

Enfin, 157 documents datent de l'épiscopat d'Hugues de Grenoble.

---

[469] La liste des actes inédits est donnée dans la typologie du cartulaire C. Nous la précisons à nouveau : C1 ; C2 ; C9 (postérieur à l'épiscopat d'Hugues) ; C14 ; C15 ; C16 ; C17 ; C18 (postérieur à l'épiscopat d'Hugues) ; C19 ; C20 ; C21 ; C22 ; C23 . C24 ; C39 ; C40 ; C41 ; C42 ; C43 ; C44 ; C45 ; C46 ; C47 ; C48 ; C49 ; C50 ; C51 ; C52 ; C53 ; C54 ; C81 ; C86 ; C91 ; C101 ; C103 ; C106 ; C108 ; C119 ; C120 ; puis les actes C122 à C133, tous postérieurs à l'épiscopat d'Hugues.

Conclusion

L'analyse matérielle des cartulaires de Grenoble a permis de saisir à la fois les différences et les éléments de cohérence et d'homogénéité des trois corpus. Le cartulaire A est clairement à part : il ne contient que trente-quatre actes contre 129 et 133 pour les deux autres. Il concerne une affaire bien précise - le conflit entre Guy de Vienne et Hugues de Grenoble - et contient surtout des documents antérieurs, confirmant l'appellation de « dossier judiciaire » attribué par Laurent Ripart. Même le lieu actuel de conservation est différent des deux autres.

Les cartulaires B et C présentent beaucoup plus de similitudes : lieu de conservation, nombre et nature des actes, dossiers abordés, copies... Pourtant, ils présentent également un grand nombre de différences, notamment sur la forme. Le cartulaire C affiche beaucoup plus de cohérence lorsque l'on confronte les dossiers et les cahiers, les actes sont rédigés de manière plus soignée - utilisation d'encre rouge, ornementation de certaines lettres, peu de rajouts ou de parties effacées ou bâtonnées. Le cartulaire B comporte peu d'ajouts postérieurs, à l'inverse du cartulaire C, complété et étoffé par Hugues II.

Cette étape est un préalable nécessaire pour analyser au mieux les données issues de ces cartulaires. En effet, elle a permis de se familiariser avec un corpus documentaire important et riche, et surtout de saisir dès à présent les dossiers importants, les périodes d'activités intenses, les protagonistes. Car, *in fine*, tout cela n'est que le reflet écrit de la politique menée pendant un demi-siècle par Hugues de Grenoble - et poursuivie par son successeur. Une fois percée la logique interne des cartulaires ainsi que leur cohérence globale, nous pouvons à présent tenter de faire parler les formulaires, les dates, les informations tirés des actes eux-mêmes.

Chapitre 4

Ecrit, administration et réforme

Introduction

Outils de réforme et instruments de gestion du diocèse, les cartulaires participent de la diffusion d'un message politique et idéologique, ainsi que de la mise en scène du pouvoir épiscopal incarné par le nouvel élu Hugues de Châteauneuf. La confection des cartulaires répond à un projet historiographique précis, ainsi qu'à des enjeux de « pouvoir symbolique » dans le cadre de la période charnière des XI-XIIe siècles qui voit le développement des conflits liés à la féodalisation[470].

Les actes renferment ainsi de nombreuses formules, notes, procédés de validation, véritables mises en scène d'une théorie du pouvoir par le truchement de l'écriture, qui tous en disent long sur les revendications de l'évêque et par là même sur sa conception de l'autorité et de l'exercice du pouvoir[471]. L'enjeu n'est rien moins que l'affirmation d'un *dominium* ecclésial. En effet, le cartulaire traduit dans les actes la conception grégorienne du pouvoir de l'Eglise sur les hommes.

L'analyse non plus de la forme mais du fond des cartulaires nous livre ainsi de précieux renseignements sur des thèmes aussi variés que la perception de l'espace, les évolutions de la spiritualité, la place de la dîme, les rapports de force entre les protagonistes, les réseaux ou encore les arsenaux juridiques et rhétoriques dont dispose alors le prélat. C'est *in fine* une conception de la réforme de l'Eglise et de la direction de la société qui nous apparaît à la lecture des actes.

---

[470] Pierre Chastang, *Lire, écrire, transcrire*, ouvrage cité, p. 17.

[471] Ainsi, l'acte est décrit comme un « système narratif » qu'il convient d'analyser dans ses dimensions sociologiques et linguistiques en particulier : Michel Zimmermann, « Glose, tautologie ou inventaire ? L'énumération descriptive dans la documentation catalane du Xe au XIIe siècle », dans *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, n°14-15, 1989-1990, p. 309-338.

I. Ecrit et pouvoir épiscopal

L'acte écrit détient en lui une volonté de décrire le réel, pas forcément tel qu'il est mais tel qu'il doit être. Ainsi, par toute une série de formules, de détails, d'agencements scripturaux, l'évêque met en scène son pouvoir.

Il existe ainsi des signes qui expriment l'autorité épiscopale ou du moins une autorité revendiquée. Il convient cependant de voir cela avec un certain recul. Les cartulaires - confectionnés par et dans l'entourage de l'évêque - opèrent une sélection des actes mais aussi de leur contenu. Nous avons vu dans le chapitre précédent que certains actes ont été complétés, modifiés, raturés… L'acte entend dire - voire refaire - le réel, plutôt qu'il ne le décrit. Les cartulaires sont, pour le pouvoir épiscopal ce que sera la *Vita* pour les chartreux : une oeuvre programmatique qui porte en elle des revendications idéologiques et politiques.

A. Les marqueurs écrits du pouvoir

Parmi les nombreux signes mettant en exergue le pouvoir épiscopal perceptibles dans les actes, plusieurs se distinguent par leur originalité, leur rareté ou leur spécificité : les formules utilisées pour dater les actes, la présence - ou non - de sceaux, l'évocation de « bulles épiscopales », et enfin les formules mettant en scène la hiérarchie entre les individus et l'ordonnancement de la société à l'aune d'une conception grégorienne qui parfois se trouve confrontée à la réalité du pouvoir et des rapports de force.

1. Le comte et l'évêque, le temps et le pouvoir

Le système de datation n'est pas cohérent dans les cartulaires de Grenoble. Très souvent, les actes ne sont pas précis sur cet aspect. Les actes pontificaux révèlent l'adoption du système pisan pour Urbain II (A23 ; A29), du système florentin pour Pascal II (A1 ; A2 ; A3). Hugues semble lui aussi adopter le système florentin (A20 ; B90) mais utilise aussi parfois la date du 25 décembre pour le commencement de l'année (A5 ; B3 ; B8 ; B13). D'autres actes sont datés de la prise de Jérusalem. Plus souvent, les formules de datation ne donnent de précisions que par rapport au calendrier romain (calendes, ides, nones) et l'indiction.

Ainsi, on peut s'apercevoir à la lecture des actes que le système de datation - quand il existe - est bien souvent « neutre », c'est-à-dire qu'il ne fait le jeu ni de l'évêque ni du comte. C'est le cas des actes portant les mentions dérivées de la formule « *anno incarnationis Dominicae* », dont on recense trente-neuf mentions dans le cartulaire B et cinq mentions dans les actes inédits du cartulaire C[472]. A cela s'ajoutent des actes mentionnant les pontificats d'Urbain II[473] et de Pascal II[474], ainsi que quelques références à la croisade[475].

Pourtant, certains actes comportent des détails intéressants sur le calcul du temps, reflétant ainsi la lutte d'influence et les rapports de force qui excitent les relations entre la famille comtale et le nouvel évêque : il s'agit de la mesure du temps et de la figure d'autorité qui sert de repère dans ce cadre. En effet, dans une poignée d'actes, les deux protagonistes de la région sont évoqués pour « situer » l'action dans le temps. Un acte, daté des environs de 1100, semble vouloir ménager les deux puissants en les mentionnant ensemble, le comte étant évoqué avant l'évêque et avec davantage de détails. Il s'agit du don d'Alodisius, de sa femme Claire et de leurs fils Hugues, Gandalfredo et Guigues, dans le cadre de la politique menée par l'évêque à l'égard de sa fondation de Saint-Martin-De-Miséré. L'acte se conclut de la manière suivante : « *Factum est in foro Dominensi hoc donum feria Va, luna Ia, indictione VIIIa, Guigone principe, filii Guigonis Crassi, Hugone episcopo* »[476].

A l'inverse, on trouve pas moins de douze actes dans les cartulaires B et C se référant exclusivement à l'épiscopat d'Hugues de Grenoble[477]. Voici la liste de ces actes avec leurs principales caractéristiques :

---

[472] Cartulaire B : actes B1 ; B3 ; B7 ; B14 ; B15 ; B19 ; B23 ; B24 ; B27 ; B32 ; B39 ; B64 ; B67 ; B72 ; B73 ; B75 ; B76 ; B77 ; B78 ; B79 ; B80 ; B82 ; B83 ; B91 ; B92 ; B93 ; B97 ; B98 ; B101 ; B102 ; B109 ; B113 ; B117 ; B119 ; B120 ; B121 ; B125 ; B126 et B127.
Cartulaire C : actes C49 ; C50 ; C51 ; C81 ; C86.

[473] B36 (« *Haec donatio fuit facta antequam domnus papa Urbanus veniret in Galliam* »).

[474] C81 (« *anno ab incarnatione Domini M C XVI, noni septembris, tempore domni Paschalis pape II* »).

[475] B2 (« *Haec guirpitio fuit facta quando Jherusalem obessa fuit et capta a christianis nostris* ») ; B37 (« *Facta fuit haec donatio antequam christiani hujus nostrae terrae pergerent Hierosolimam* ») ; B71 (« *Fuit itaque haec guirpitio sive redditio facta de predicta aecclesia Sancti Donati, antequam Jherusalem capta esset a Gallis sive Burgundionibus, tempore Urbani papae secundi* ») ; et B95 (« *Facta haec donatio antequam Jherusalem capta esset a Gallis sive a Burgundionibus…* »).

[476] B10.

[477] B8 ; B13 ; B21 ; B26 ; B58 ; B70 ; B85 ; B90 ; B96 ; B100 ; B122 ; C39.

-B8 : Le 30 mars 1108, Morard Jouvencel cède ses droits sur une métairie à l'évêque contre quarante sols. L'acte - où Morard s'exprime à la première personne - est rédigé par Amat et souscrit par des proches de l'évêque dont les chanoines de l'église de Grenoble Rostaing et Guigues de Lans[478].

-B13 : Le 2 avril 1108, Ismidon Lombard cède à l'évêque contre cinquante sols une partie de la dîme de Meylan, avec l'approbation de deux châtelains, Chabert de Morestel et Pierre de la Balme. L'acte, rédigé par Amat et où Ismidon s'exprime à la première personne, est souscrit notamment par le doyen Guigues, Rostaing, Guigues de Lans, Ulric, tous chanoines de Grenoble, ainsi que le chanoine Richard et Guigues le convers, d'autres proches de l'évêque[479].

-B21 : Acte épiscopal (Hugues s'exprime à la première personne) du 2 novembre 1110 dans lequel l'évêque concède à l'abbé de Cruas trois églises et leurs paroisses contre un cens annuel et droit de parée. L'acte, rédigé par Amat, est souscrit notamment par les chanoines de l'église de Grenoble Rostaing, Guigues de Lans, Ulric, le doyen Guigues, Fulcon et Ainard, ainsi que par le sénéchal de l'évêque Odon[480].

-B26 : Le 11 mai 1110, Aldevold de Grenoble - qui s'exprime directement - cède à l'évêque une demi-vigne contre huit sols. Guignes le convers, Létard et presque toute la cité de Grenoble (« *fere civitas Gratioanopolitana* ») sont témoins[481].

-B58 : Le 11 juin 1108, Ainard de Moirans rend à l'évêque une moitié de dîme à Saint-Donat contre cinquante sols. L'évêque doit débourser quarante sols de plus pour les autres seigneurs concernés. Trois chanoines de l'évêque - Rostaing, Guigues de Lanz et Ulric - ainsi que Guigues le convers souscrivent cet acte rédigé par Amat et où Ainard s'exprime à la première personne[482].

-B70 : Le 4 juin 1109, Ponce Bobalin donne - contre une rétribution modique de quatre sols, quatre deniers et deux setiers de vin - une pièce de terre à Collonges près de Saint-Donat. L'acte, rédigé

---

[478] « *Scripta haec carta III kal. aprilis, anno incarnationis Dominice millesimo C VIII, indictione I, anno pontificatus domni Hugonis episcopi XX VIII* ».

[479] « *Scripta haec carta II idus aprilis, anno millesimo centesimo VIII incarnationis DOminice, anno pontificatus domni episcopi Hugonis XXVIII* ».

[480] « *Facta haec donatio de tribus predictis aecclesiis, scilicet de Chantessa, ac de Volvredo atque de Chapeia, et difinitio de aecclesiis Pollinavi, IIII nonas novembris, anno incarnationis Dominicae millesimo centesimo decimo, anno pontificatus domni Hugonis, episcopi, XXX* ».

[481] « *Scripta est haec carta V idus maii, anno millesimo C X incarnationis Dominicae, anno pontificatus domni Hugonis, episcopi, XXX* ».

[482] « *Scripta haec carta III idus junii, anno dominicae incarnationis millesimo centesimo VIII, anno pontificatus domni Hugonis, episcopi, XXVIII* ».

par Amat, est à la première personne. Le don est fait à Hugues en tant qu'évêque et prévôt de Saint-Donat[483].

-B85 : En 1080, un dénommé Hector et sa femme Cana remettent à l'évêque - sans compensation financière mentionnée - trois églises et autant de chapelles à Sassenage, Lancey, Noyarey, Engins et Fontaines. L'acte est particulièrement solennel de même que la cérémonie, qui a lieu dans l'église Saint Vincent de Grenoble en présence de l'évêque et de ses chanoines, et qui s'accompagne du rituel du livre sur l'autel (« *ponens librum super altare* »). C'est, chronologiquement, le premier acte comportant ce type de formule de datation[484].

-B90 : Silvion de Sassenage vend une dîme à Noyarey pour cent vingt sols « *optimae monetae* » le 1er février 1108. Les seigneurs de Sassenage approuvent, de même que de très nombreux clercs de l'entourage de l'évêque (Rostaing, Guigues de Lanz, Ulric, Richard, Guigues le convers, Létard, Artald). L'acte, à la première personne, est rédigé par Amat[485].

-B96 : Brun Gautier vend à Hugues - l'acte est à la première personne - une dîme à Noyarey pour vingt sols[486].

-B100 : Vente de dîmes à Noyarey par Hugues de la Balme, un châtelain important et proche du comte, le 25 avril 1111. La transaction s'est faite par l'intermédiaire de Guigues le convers pour le prix - relativement élevé dans ces cartulaires - de soixante quinze sols. Amat et Guigues de Lanz notamment, sont parmi les souscripteurs. L'acte, à la première personne et commençant par « *In nomine Domini* », est particulièrement solennel[487].

-B122 : Don de dîmes le 1er février 1108 par deux frères - Pierre Humbert et Guigues Humbert - qui s'expriment à la première personne. Rédigé par Amat et souscrit par de nombreux proches de l'évêque dont Ulric ou Guigues le convers[488].

---

[483] « *Scripta est ista carta II nonas junii, anno dominicae incarnationis millesimo C VIIII, anno pontificatus domni Hugonis, episcopi, XXVIIII* ».

[484] « *…anno millesimo LXXX ab incarnatione Domini, indictione III, anno pontificatus domni Hugonis, episcopi, primo* ».

[485] « *Facta haec carta kalendis febroarii, anno millesimo C VIII incarnationis Dominicae, anno pontificatus domni Hugonis, episcopi Gratianopolitani, XX VIII* ».

[486] « *Scripta est haec carta X VII kalendas junii, anno incarnationis Dominicae millesimo C X, anno pontificatus domni Hugonis episcopi XXX* ».

[487] « *Scriptum est hoc XI kalendas mai, anno Dominicae incarnationis millesimo C XI, anno pontificatus domni Hugonis, episcopi, XXX I* ».

[488] « A*nno incarnationi Dominicae millesimo C VIII, anno pontificatus domni Hugonis, episcopi XXVIII* ».

-C39 : don d'une église et de dîmes à un clerc. L'évêque s'y exprime à la première personne, il s'agit donc d'un acte important, en atteste la liste des témoins : Arbert évêque d'Avignon, maître Ulric, le doyen Ayrald[489]… En effet, la présence de personnalités importantes du clergé local et régional révèle le souci de l'évêque de conférer à l'acte une autorité particulière.

En comparaison, les actes mentionnant le comte dans la datation sont plus rares et se trouvent ailleurs que dans les cartulaires de Grenoble, essentiellement dans les actes d'Oulx : en 1101, un acte du prieuré sur les revenus de la Vallouise porte la mention *fecit tempore Guigonis Comitis Vetuli*[490]. Mais nous sommes alors à Briançon, dans l'un des bastions de l'autorité comtale à une époque où l'évêque peine encore à s'imposer face aux Guigues. En outre, l'évêque n'est pas présent dans l'affaire - la région ne relevant tout simplement pas de son autorité, en dépit des liens étroits noués entre Hugues et la fondation[491].

Dans les actes de Chalais, un acte important émanant du comte est pourtant daté de l'épiscopat d'Hugues de Châteauneuf[492]. Nous sommes alors en 1110 et l'acte est rédigé par Amat, fidèle parmi les fidèles. A cet instant, les rapports entre le comte et l'évêque sont apaisés et l'évêque a profité de la fin du conflit avec Guy de Vienne pour s'affirmer et consolider son assise à Grenoble. En outre, on sait l'influence qu'il exerçait sur Chalais, ce à quoi il faut ajouter la présence de maître Ulric - autre de ses hommes de confiance - parmi les souscripteurs de l'acte, en bonne place après le comte et sa femme Mathilde. Les fils du comte, l'héritier Guigues *Dalphinus* et Humbert futur évêque du Puy puis archevêque de Vienne, approuvent l'acte. L'importance et la solennité de l'acte - confirmées par le statut des intervenants - montrent que l'évêque semble avoir remporté cette bataille symbolique qu'il livrait aux comtes pour avoir la préséance dans les actes en ce qui concerne la référence au temps. En effet, le comte approuve ici le fait que l'évêque soit l'autorité de référence dans la région et valide de fait la hiérarchie qui s'instaure entre lui-même et Hugues.

D'autres exemples tirés des actes de la région montrent bien le lien entre la datation et l'exercice du pouvoir. Dans un acte de Domène, Guigues le Dauphin donne une dîme au prieur et

---

[489] « *Scripta haec carta nonis augusti, anno M C XI incarnationis Dominicae, anno pontificatus domni Hugonis, episcopi, XXXI* ».

[490] *Oulx (Rivautella)*, n°243, p. 196-197. Un acte plus ancien - dans les années 1060-1070 - portait déjà la formule « du temps du comte » : *Oulx (Rivautella),* n°228, p. 187 ; *Oulx (Collino)*, n°17, p. 17-18.

[491] *Oulx (Rivautella),* n°190, p. 160-161 ; *Oulx (Collino)*, n°35, p. 44-45.

[492] *CC*, n°5 p. 13. On observe la même chose dans l'acte 1, lui aussi daté de 1110.

promet son aide. L'acte est daté de l'épiscopat de l'évêque Ulric de Die. La dîme en question est située à Saint-Jean-d'Hérans, au sud du diocèse de Grenoble, où l'influence du diocèse de Die est importante[493]. En outre, dans les années 1030, de nombreux actes sont datés des souverains bourguignons ou de leurs successeurs germaniques[494]. Puis, avec la vacance du pouvoir née de l'extinction de la dynastie bourguignonne et du désintérêt des rois germaniques pour la région, deux options se sont présentées aux rédacteurs : soit, à l'instar de grands établissements comme Saint-Chaffre, se référer aux grands souverains voisins[495] ; soit, ce que l'on trouve à Grenoble, prendre acte de la transition assurée par les relais locaux du pouvoir royal, à savoir le comte et/ou l'évêque.

Que déduire de ces différents éléments ? A son arrivée à Grenoble, plein de certitudes et convaincu de sa position, Hugues a cru pouvoir s'imposer d'emblée face à tous, châtelains, chanoines… Il n'en a rien été. Certes, nous l'avons vu dans le second chapitre, dès 1080 il obtient une restitution retentissante et la date de la première année de son épiscopat. Mais l'initiative fait long feu. Ce coup de force n'eut pour seul résultat que de l'isoler et révéler en définitive la fragilité de sa position. Non seulement il ne réapparaît quasiment pas dans son diocèse pendant près d'une décennie, mais la formule de datation prenant pour référence son épiscopat ne se retrouve pas avant près de trente ans. Il faut en effet attendre la fin de la décennie 1110 pour que l'on trouve, çà et là, quelques mentions de ce genre. Il faut dire qu'alors la situation de l'évêque a bien changé. Pragmatique, il s'est constitué un réseau, a sans doute modéré ses ambitions et ses revendications. Surtout, il profite de la fin de la crise avec son archevêque qui a monopolisé l'essentiel de son temps et de son énergie pendant plus de quinze ans pour prendre l'ascendant sur l'élite diocésaine.

Ajoutons que ces formules se trouvent essentiellement dans des actes majeurs : souvent des actes concernant des biens et des sommes d'argent importants, des personnages de premier plan, et décrivant des cérémonies particulièrement solennelles. L'acte étant alors la narration et la mise par écrit du réel, Hugues a jugé opportun d'y faire glisser ces formules qui mettent en valeur son pouvoir. Une charte, quand elle n'est pas l'expression de la réalité d'un pouvoir, est un lieu d'expérimentation, d'expression et de projection d'une conception du pouvoir, voire de la réalité de

---

[493] *CD*, n°13, p. 15-17.

[494] Paul-Emilie Giraud, *Essai historique sur l'abbaye de Saint-Barnard et sur la ville de Romans. Deuxième partie. Preuves*, Lyon, 1866, n°79, p. 89-95 (acte daté du roi Conrad) ; *CSC*, n°356 et 357, p. 120-121 (datés du règne du roi Conrad).

[495] Un acte de 1094 est daté du règne du roi Philippe (*CSC*, n°352, p. 117), un autre de celui du roi Henri (*CSC*, n°436, p. 174).

ce pouvoir[496]. Cette lutte à distance entre le comte et l'évêque sur le fait de « dire le temps » est donc tout sauf anecdotique.

2. Hugues de Grenoble, évêque *Dei gratia*, avait-il un sceau ou une bulle ?

Les sceaux sont rares en Dauphiné à cette époque et n'apparaissent souvent que vers la moitié du XIIe siècle, au mieux à partir des années 1130, comme l'observe Jules Marion dans son introduction aux cartulaires de Grenoble[497]. Nous savons ainsi qu'Hugues II faisait régulièrement usage d'un sceau, de même que d'autres individus détenant une autorité forte.

En ce qui concerne Hugues Ier, les seules mentions se trouvent dans des actes des Ecouges en 1116 (n°2, p. 85[498] ; n°3, p. 86[499]) et de Chalais en 1129 (l'évêque approuve l'abandon des frères des droits sur les Correries[500]). Deux actes de la Grande-Chartreuse, longtemps attribués à Hugues de Châteauneuf, comportent une incision permettant le passage d'un sceau, mais l'attache et le sceau ont disparu[501]. Or Sylvain Excoffon a récemment remis en question la datation proposée par Bernard Bligny dans son édition des actes de la Grande-Chartreuse. Selon lui, de nombreux indices tendent à prouver que de nombreux actes attribués à Hugues Ier ont, en réalité, été rédigés du temps de son successeur[502].

Il n'y a donc pas lieu de gloser longuement sur ce point : Hugues de Châteauneuf n'avait sans doute pas de sceau ou « d'outil » pour valider un acte en y apposant un signe particulier de son autorité. La mention d'un sceau ou d'une bulle est donc probablement un ajout ultérieur des rédacteurs des actes ou des copistes, sans doute dans le but de conférer au document une valeur et

---

496 *Les actes comme expression du pouvoir au haut Moyen-Âge. Actes de la Table ronde de Nancy. 26-27 novembre 1999*, Marie-José Gasse-Grandjean et Benoît Michel Tock, éd., Turnhout, 2003.

497 *CG*, « Introduction », p. XLIX et ss (en particulier la p. LIII). Pilot de Thorey remarque que dans les chartes de Chalais, sur seize documents du XIIe siècle, cinq mentionnent l'apposition d'un sceau, ce qu'il juge très peu : *CC*, p. 10.

498 Hugues de Grenoble et Pierre de Die corroborent la présente de leurs sceaux en saint synode : « *Horum testimonio si quis contragonis Gratianopolitani et Petri Diensis, qui non solum cartam istam laudaverunt, verum etiam sigillis suis in sancta sinodo assignaverunt* ».

499 Hugues ajoute son autorité et imprime sa bulle sur la charte : « *Horum omnium testimoniis si qua contradicere volet posteritas, non permittit hoc domni Hugonis Gratianopolitani Episcopi veneranda auctoritas, qui hoc donum a nobis factum, non solum approbavit, verum etiam cartam istam impressione suae bullae servis suis qui in illa habitant heremo misericorditer assignavit* ».

500 *CC*, n°5, p. 20-22.

501 *RAGC*, n°6 p. 16-20 et n°15 p. 35-41. Voir Sylvain Excoffon, « A propos des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse », article cité, p. 189.

502 *Ibid*., p. 202-204.

une autorité plus importantes. En effet, Chalais et les Ecouges ne bénéficiaient pas du même prestige que la fondation de la Grande-Chartreuse par exemple. Par ailleurs, ces deux fondations ont eu de nombreux démêlés avec les élites châtelaines locales, voire avec d'autres fondations religieuses, ce qui explique en partie leur faible pérennité[503].

A l'instar de l'évocation d'une bulle ou d'un sceau de l'évêque, il existe d'autres signes et formules originales mettant en scène et consolidant le pouvoir de l'évêque, mais dans des actes isolés et n'appartenant pas aux cartulaires de Grenoble. De fait, ils n'émanent pas de « l'équipe » d'Hugues de Châteauneuf, et leur portée symbolique et idéologique est donc à relativiser. Pour autant, il convient de les évoquer dans un souci de précision, mais aussi parce que cela permet de voir la diversité des signes dont disposaient les rédacteurs à l'époque.

L'une des formules les plus originales mais aussi forte de sens est la mention « *Dei gratia* » en parlant du pouvoir épiscopal. En ce qui concerne Hugues de Grenoble, on ne trouve cette formule qu'une seule fois, dans un acte de Saint-Chaffre vers 1080-1082 dans lequel l'évêque fait le don de l'église de Vizille, autrefois dérobée par les « tyrans » (« *tyrannica* »)[504]. Dans le même acte, le légat Hugues de Die, qui est intervenu pour convaincre l'évêque de Grenoble de procéder au don, est lui aussi qualifié d'évêque « par la grâce de Dieu ». A ma connaissance, cette formule ne se retrouve dans aucun acte de la région, pas même dans les actes contemporains de Saint-Chaffre dont est issu le document. Il pourrait donc bien s'agir d'une mention isolée, à l'initiative du copiste de l'acte, peut-être pour mettre en exergue la figure épiscopale en opposition aux « tyrans » évoqués dans le texte.

---

[503] On remarque aussi que les formulaires des Ecouges, à l'instar de ceux de Domène, diffèrent de ceux des cartulaires de Grenoble. La présence d'un sceau peut aussi s'expliquer par la culture juridique et scripturale des rédacteurs. Par exemple, le terme *pontifex* pour qualifier Hugues de Grenoble n'apparait qu'une seule fois dans tout notre corpus, dans un acte des Ecouges (*CE* n°3) - alors que le terme dans les cartulaires de Grenoble est systématiquement *episcopus*. Sur les établissements religieux du diocèse de Grenoble, en particulier la fondation de la maison des Ecouges, voir chapitre 5.

[504] *CSC*, n°400, p. 142-143.

3. Les formules féodales d'hommage et de reconnaissance de l'autorité de l'évêque

Dans les actes de Grenoble, de nombreuses formules mettent en scène l'hommage fait à l'évêque et donc contribuent à instaurer une hiérarchie claire ainsi qu'à affirmer l'autorité épiscopale[505].

Les formules indiquant que le rituel s'est fait en présence de l'évêque voire dans sa demeure sont un moyen d'affirmer l'autorité épiscopale : « *in presentia episcopi* » et ses variations - « *venit ante presentiam* »/« *in presentia mea* »[506]. Elles montrent un évêque acteur direct de l'acte, qui ne délègue pas la responsabilité à un subalterne. En outre, on trouve parfois la formule indiquant que l'action s'est faite « *in domus episcopi* » (ou « *in domo mea* » quand l'évêque s'exprime directement)[507]. Cela induit que le donateur doit venir lui-même chez l'évêque, marquant une forme de soumission supplémentaire, ainsi qu'une reconnaissance de l'autorité de l'évêque.

Le donateur doit parfois reconnaître le lien personnel et hiérarchique qui l'unit à l'évêque, détectable par les formules « *hominibus episcopi* » (B66 ; B68), « *fecit hominium episcopo* » (A32 ; B3 ; B4 ; B5 ; B49 ; B57 ; C54), « *ad feudum habuit pro episcopo* »[508] (B3 ; B4 ; B6 ; B30 ; B33 ; B41 ; B42 ; B44 ; B45 ; B46 ; B50 ; B55 ; B77 ; B78 ; B89 ; B91 ; B94 ; B107), « *juravit fidelitem* » (B3 ; B4 ; B5 ; B49 ; B108 ; B119). Selon Gérard Giordanengo, Hugues de Grenoble utilise systématiquement l'hommage pour la restructuration de son temporel[509].

Enfin, l'acte de soumission à l'autorité de l'évêque - même ponctuelle - se voit par la pratique de la donation « *in manu episcopi* », formule très fréquente dans les cartulaires de Grenoble[510].

---

[505] Cette partie est complétée par l'annexe 13.

[506] -B1 ; B2 ; B5 ; B18 ; B21 ; B28 ; B49 ; B50 ; B57 ; B70 ; B86 ; B102.
-C14.

[507] « *In domus episcopi* » : B4 ; B87 ; B102. « *In domo mea* » : B45.

[508] Inversement, il arrive que l'évêque inféode un bien : B14 ; B21 ; B67 ; B74. Voir note 53 p. 19.

[509] Gérard Giordanengo, « Vocabulaire et formulaires féodaux en Provence et en Dauphiné (XIIe-XIIIe siècles) », dans *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches. Actes du colloque de Rome (10-13 octobre 1978)*, Rome, 1980, p. 85-107, ici p. 86.

[510] -B1 ; B2 ; B3 ; B4 ; B13 ; B14 ; B15 ; B19 ; B21 ; B22 ; B23 ; B27 ; B28 ; B38 ; B39 ; B50 ; B51 ; B58 ; B59 ; B60 ; B61 ; B62 ; B63 ; B64 ; B65 ; B69 ; B74 ; B85 ; B87 ; B91 ; B92 ; B93 ; B97 ; B100 ; B101 ; B102 ; B108 ; B117 ; B119 ; B120 ; B123 ; B127 ; B128. Dans l'acte B104, Guigues le convers reçoit le don « *in manu* » au nom de l'évêque.
-C14 ; C15 ; C16 ; C39 ; C43 ; C51 ; C54.

D'autres formules très fréquentes ont une portée symbolique plus particulière et montrent la volonté de réforme. Il s'agit des formules « *sicut melius* »[511] et « *in perpetuum* »[512]. La première dénote une volonté d'améliorer la situation antérieure et correspond à l'une des acceptions les plus répandues du terme « réforme » à cette période : restaurer puis réformer pour ensuite aller au-delà de l'état ancien. On est alors dans la dialectique restitution/changement. La seconde insiste sur la pérennité du don, le fait qu'il est définitif, ce qui distingue cette forme de donation de la donation aux établissements monastiques par exemple où il arrive que le don soit réitéré à chaque génération voire par un même donateur dans le but de réactiver et resserrer les liens spirituels et personnels avec la fondation.

Si l'on considère que ces formules représentent un arsenal rhétorique et juridique, en dépit de leur caractère stéréotypé, nous pouvons donc supposer que les actes qui les accumulent sont les plus formels mais aussi les plus importants des cartulaires[513]. En outre, précisons que ces formules ne se rencontrent pas avec la même fréquence ni la même densité dans les actes de la région des décennies précédentes, ni même dans les actes de Domène, pourtant largement contemporain de ceux de Grenoble, montrant que l'écriture est en permanente évolution[514].

Dans le cartulaire B, seize actes se distinguent par l'accumulation de ces formules - certaines stéréotypées et très utilisées, d'autres plus originales - destinées à renforcer l'autorité et la solennité de l'acte[515]. Dans le cartulaire C, trois actes se distinguent par le nombre important de formules de ce type[516].

---

[511] B2 ; B3 ; B4 ; B12 ; B13 ; B15 ; B19 ; B21 ; B23 ; B24 ; B26 ; B27 ; B28 ; B32 ; B37 ; B38 ; B39 ; B50 ; B51 ; B58 ; B59 ; B60 ; B61 ; B62 ; B63 ; B64 . B65 ; B69 ; B70 ; B71 ; B72 ; B75 ; B76 ; B77 ; B78 ; B79 ; B80 ; B82 ; B83 ; B86 ; B87 ; B88 ; B90 ; B91 ; B92 ; B93 ; B95 ; B96 ; B97 ; B98 ; B99 ; B100 ; B101 ; B102 ; B103 ; B104 ; B111 ; B113 ; B114 ; B117 ; B119 ; B120 ; B121 ; B122 ; B123 ; B124 ; B125 ; B126 ; B127 ; B128.

[512] -B3 ; B7 ; B9 ; B10 ; B12 ; B13 ; B15 ; B26 ; B29 ; B32 ; B36 ; B37 ; B50 ; B57 ; B58 ; B60 ; B67 ; B68 ; B69 ; B70 ; B71 ; B72 ; B73 ; B74 ; B75 ; B76 ; B77 ; B78 ; B79 ; B80 ; B82 ; B83 ; B85 ; B86 ; B87 ; B88 ; B90 ; B91 ; B114 ; B115 ; B116 ; B117 ; B119 ; B120 ; B121 ; B122 ; B123 ; B125 ; B127 ; B128.
-C14 ; C49 ; C50 ; C86 ; C91 ; C108.

[513] La formule donne une validité à l'acte. Sébastien Barret, « *Ad captandam benevolentiam*. Stéréotype et inventivité dans les préambules d'actes médiévaux », dans Michel Zimmermann, dir., *Auctor et auctoritas*, ouvrage cité, p. 321-336.

[514] Benoît-Michel Tock, « Les mutations du vocabulaire latin des chartes au XIe siècle », *Bibliothèque de l'école des Chartes*, *Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, tome 155,Paris, 1997, p. 119-148.

[515] B3 ; B4 ; B15 ; B21 ; B28 ; B32 ; B50 ; B87 ; B91 ; B92 ; B97 ; B98 ; B100 ; B108 ; B119 ; B123.

[516] C14 ; C50 ; C86.

Deux actes émergent des listes constituées à partir du critère des dates et des formulaires : l'acte B21 et l'acte B100. Le premier est un acte épiscopal du 2 novembre 1110 où Hugues, à la prière de ses chanoines (« *rogatu canonicorum* »), concède à l'abbé de Cruas trois églises et leurs paroisses. En échange, l'abbé abandonne une église acquise par l'un de ses prédécesseurs par simonie (« *simoniace eas acquisivit* »). L'acte insiste particulièrement sur la reconnaissance de la faute commise et montre donc l'utilisation de l'écrit au service de la diffusion de la réforme des mœurs, au sein même du clergé[517]. L'acte est souscrit par plusieurs grands personnages proches de l'évêque : le doyen, le maître des écoles et le sénéchal de l'évêque.

Le second est un acte d'Hugues de la Balme, un seigneur important de la région, daté du 21 avril 1111 et rédigé par Amat. Le châtelain, qui s'exprime à la première personne, vend toutes les dîmes qu'il possède dans la paroisse de Noyarey. Guigues le convers s'est pour l'occasion déplacé chez Hugues de la Balme et sa famille, et il reçoit les biens au nom de l'évêque contre soixante-quinze sols. Plusieurs seigneurs de premier plan - Guillaume et Othmar de Sassenage - approuvent et se portent garant, tandis que l'acte est daté de l'épiscopat d'Hugues de Grenoble - « *scriptum est hoc XI kalendas mai, anno Dominicae incarnationis millesimo C° XI°, anno pontificatus domni Hugonis, episcopi, XXX° I°* ».

Ces différents formulaires permettent *in fine* de mettre en scène l'autorité mais aussi la légitimité de l'évêque, tout en faisant de l'acte à la fois un outil de gestion (par les inventaires et listes de biens) et un instrument de réforme (par les condamnations et dénonciations morales - même si ces dernières sont, nous le verrons, assez rares). Ici comme ailleurs, le recours à l'écrit accompagne la diffusion des relations féodo-vassaliques[518]. L'usage massif et l'accumulation de ces formules, notamment dans certains actes particuliers de compromis - *placitum*, *convenientia*, *compositio*[519] - reflètent la politique de l'évêque, qui n'est autre que la mise en place d'une féodalité

---

[517] « *Nam predictas ecclesias de Pollinavo quidam prior de Moirenco, nomine Ardencus, simoniace eas acquisivit, et tandiu calumpniam super eum intuli, licet excommunicando et ab ecclesia expellendo, donec, sponte et peccatum suum cognoscendo, in manu nostra predictas ecclesias de Pollinavo et totam parrochiam dimisit, sicut ego melius intellexi ad utilitatem meam et successorum meorum* ». B21

[518] Florian Mazel, « La féodalité en Provence au XIIe siècle d'après les sources diplomatiques ». Version française, sans notes, de : « Die lehnsrechtlichen Bindungen in der Provence des 12. Jahrhunderts im Spiegel der Urkunden », dans *Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz (actes du colloque de Munich, 17-19 septembre 2008)*, J. Dendörfer et R. Deutinger (dir.), Ostfildern, 2010, p. 255-281. https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00805364/document

[519] *Placitum* : B39 ; B45 ; B123 ; C108 (entre l'évêque et l'établissement de Saint-Donat ; c*onvenentia* : B50 ; B57 ; *concordia* entre le comte et l'évêque : C81.

ecclésiastique où l'évêque s'attache un vaste réseau de clientèle aristocratique, montrant ainsi le rôle moteur de l'Eglise dans la diffusion des relations féodo-vassaliques.

Dernier aspect permettant de donner du poids et une légitimité à certains actes : les souscriptions.

Les souscriptions sont des procédés de validation mais aussi des outils d'affirmation et de mise en scène du pouvoir épiscopal. En effet, comme nous le verrons dans la dernière partie du chapitre, les souscripteurs sont très souvent des chanoines de l'évêque, membres de son premier cercle. Outre le statut des souscripteurs, l'abondance des souscriptions contribue à conférer son autorité à l'acte. Dans le cartulaire B, on trouve quatre-vingt-quatre actes contenant des souscriptions, pour un total de deux cent quatre-vingt-dix-sept mentions. On trouve un acte contenant quinze souscriptions[520] - c'est le maximum ; deux actes contenant quatorze[521] et treize souscriptions[522] ; un acte avec onze[523] et dix souscriptions[524] ; cinq avec huit souscriptions[525] ; cinq avec sept souscriptions[526]…

Dans les actes inédits du cartulaire C, on trouve vingt actes contenant des souscriptions, pour un total de cent soixante-cinq souscriptions[527] - soit plus de huit souscriptions en moyenne par acte. Pour donner plus de poids encore aux souscriptions, certains actes précisent que tel signataire « *vidit et audit* »[528]. Enfin, malgré les divergences au sein du chapitre, la mise en scène du pouvoir

---

[520] B13.

[521] B3 ; B82.

[522] B90 ; B119.

[523] B10.

[524] B21.

[525] B36 ; B37 ; B55 ; B58 ; B77.

[526] B71 ; B72 ; B75 ; B101 ; B122.

[527] C14 ; C15 ; C16 ; C17 ; C39 ; C40 ; C41 ; C42 ; C43 ; C44 ; C48 ; C49 ; C50 ; C51 ; C52 ; C54 ; C81 ; C86 ; C91 ; C108.

[528] B15 ; B64 ; B66 ; B68 ; B70 ; B82 (autre formule : « *fecit hoc negotium* ») ; B83 ; B91 ; B92 ; B97 ; B117 ; B121 ; B127 ; C39.

épiscopal et du poids de son église se mesure à la présence de tout ou partie des chanoines lors du don : c'est le cas dans vingt-six actes du cartulaire B[529].

B. Hiérarchie et ordonnancement du monde

Outre ces signes et formules, il existe d'autres indices permettant cette fois-ci de déduire la vision hiérarchique de la société selon la conception de l'évêque, ainsi que la place que ce dernier occupe concrètement, que ce soit à Grenoble ou à une plus petite échelle, face aux laïques ou au sein de l'Eglise.

L'étude des souscriptions révèlent l'omniprésence des membres du clergé : logique pour un ouvrage compilé par et pour des clercs, dans un contexte où ces mêmes clercs font tout pour montrer leur force face à certains seigneurs laïcs. Pour autant, cette forte présence cléricale mérite d'être analysée en détail car elle a une vraie signification, en particulier à l'aune du contexte réformateur. En outre, elle peut aussi être relativisée, montrant la complexité de la réforme à l'épreuve de la réalité.

Si l'on se réfère aux souscriptions seules, les cartulaires révèlent environ trois cent soixante-dix individus. Parmi eux, plus de deux cent quinze clercs et plus de cent cinquante laïcs. Pourtant, il serait peu pertinent de croire à une opposition manichéenne entre clercs et laïcs. En analysant en détail les affaires traitées dans les actes ainsi que l'ordre des souscriptions, on s'aperçoit que l'évêque semble bénéficier du soutien d'environ cent soixante-quinze clercs et de quatre-vingt-dix laïcs. Il se trouve donc des clercs qui « résistent » à l'évêque. Il peut s'agir de membres d'établissements que l'évêque veut réformer - Saint-Donat par exemple - ou d'établissements jouissant d'une certaine indépendance à l'égard de la cité - le prieuré clunisien de Domène. Cela peut aussi concerner des membres même du chapitre, nommés avant l'avènement d'Hugues et qui voient d'un mauvais œil la politique menée par le nouvel évêque, qu'elle concerne les mœurs ou la

[529] B3 ; B4 ; B8 ; B13 ; B21 ; B28 (« *testes hujus rei sunt canonici aecclesiae Gr et omnis conventus presbiterorum, diaconorum, seu clericorum vel laicorum, qui ad sinodum celebrandam venerant* ») ; B32 ; B38 ; B39 ; B45 ; B57 (« *in civitate Gratianopolim, ante altare beati Michaelis, in presentia canonicorum ejusdem civitatis* ») ; B58 ; B64 ; B69 ; B71 (« *multis aliis viris canonicorum nostrorum sive clericorum* ») ; B73 ; B75 ; B80 ; B82 ; B85 ; B87 (« *actum est hoc in domo episcopi...ante canonicos, sive clericos atque laicos, qui in domo episcopali tunc erant* ») ; B102 ; B123 ; B124 ; B113 (« *canonico.....et allii plures, laici, sive presbiteri atque clerici* ») ; B128.

gestion des biens. Enfin, il peut s'agir de membres du clergé affiliés à des grandes familles de la région et qui avaient tendance à privilégier les liens du sang par rapport aux liens spirituels.

Autre nuance à apporter : l'évêque peut compter sur l'appui d'un certain nombre de laïcs - nous verrons plus loin lesquels - serviteurs, officiers, châtelains…Cet élément peut sembler évident mais il vient contredire une citation de Guigues le chartreux dans l'hagiographie qu'il a rédigée sur Hugues et qui a fortement influencé l'historiographie[530].

Si l'on poursuit l'étude des éléments de validation des actes en ajoutant aux souscriptions les personnes qui, d'une manière ou d'une autre, apportent leur approbation à l'acte - *testes*/*laudat*/ *fidejussores*/*in presentia* - on arrive à près de cinq cent quatre-vingts noms dont la moitié environ de laïcs. Les clercs sont donc davantage représentés parmi ceux qui souscrivent, et les laïcs parmi les témoins. Cela montre une hiérarchie dans la participation - physique lors de la cérémonie, comme symbolique dans la mise à l'écrit - des uns et des autres : les clercs occupent une place de choix dans les actes et ont davantage de poids, de crédibilité dans le cadre des procédés de validation.

Si l'on prend en compte les actes importants par leur contenu - biens en jeu, sommes d'argent, statut du donateur - autant que par leur forme - les formules utilisées - on se rend compte que souvent les clercs, en particulier les proches de l'évêque, sont surreprésentés[531].

Autre élément qui renseigne sur la conception que les cartulaires renvoient de l'organisation de la société : l'usage du terme « *dominus* ». Dans les actes de Grenoble, seuls les ecclésiastiques de haut rang sont qualifiés ainsi, en premier lieu l'évêque. Pourtant, on remarque une fois encore une vraie différence avec les actes de Domène où les comtes sont systématiquement qualifiés de *dominus*[532], de même que des seigneurs moins importants comme les Aynard de Domène, tandis que certaines femmes puissantes sont parfois appelées *domina*. Le comte est parfois également qualifié de *senior*. Selon Philippe Depreux, *dominus* est une marque de respect à une personne détentrice

---

[530] Selon Guigues, l'évêque « éloignait les guerriers, agents de vol, de meurtre et de toute espère de cruauté ; il éloignait aussi les chevaliers sauf quelques-uns, rarement utilisés et surtout en considération de l'intérêt spirituel », *Guigues, VSH*, p. 50. Plus loin, il témoigne qu'Hugues « avait en effet pour le servir autant de ses compagnons que de frères issus de notre maison, de Chalais et des Ecouges, huit ou neuf, parfois même dix, certains cultivés, d'autres illettrés, tous religieux ; absolument aucun séculier n'était admis à son service », *Ibid.,* p. 60.

[531] B13 : Dix-huit personnes sont citées (souscripteurs, témoins…) dont douze semblent soutenir l'évêque ; B21 (onze dont huit avec l'évêque) ; B58 (Seize dont neuf avec l'évêque) ; B90 (Seize dont huit au moins avec l'évêque) ; B101 (Dix dont sept avec l'évêque) ; B119 (Vingt-six personnes dont la moitié au moins avec l'évêque)…

[532] Un exemple parmi d'autres : n°28 p. 32-33, vers 1085 : « *Guigues Guarin veniens ad obitum fecit testamentum, corum domino Hugonis … et domino Guigues comite* ».

d'autorité, de pouvoir ou de prestige, tandis que *senior* signifie un lien personnel plus étroit et un devoir de fidélité[533].

Les rédacteurs de Grenoble ont donc voulu établir une distinction claire, voire une hiérarchie entre le comte et l'évêque - qui était déjà perceptible par les dates. L'évêque est le seul *dominus* du diocèse, le seul détenteur de l'autorité car l'Eglise est un monde à la fois différent et supérieur au monde laïc[534]. La question de la hiérarchie et de la différenciation sociale trouve alors son origine dans l'accès au sacré : dans le contexte ambiant de la réforme, il est donc évident que les actes de Grenoble ne peuvent pas accepter de laisser sur un même pied le comte et l'évêque[535]. Les rédacteurs de Domène ne semblent pas de cet avis et refusent d'accorder à l'évêque une suprématie en termes d'autorité. Ces discours sur l'élite ne reposent donc tout simplement pas sur le même modèle. Les actes de Grenoble instaurent une hiérarchie stricte entre clercs et laïcs, tandis que les actes de Domène ménagent une place à l'élite laïque dont l'établissement dépend fortement dans le cadre de l'économie du Salut. Nous verrons plus loin que la politique épiscopale menée par Hugues de Grenoble a fait le choix de ne pas s'appuyer sur cette économie du Salut pour obtenir dons et restitutions. Domène et Grenoble seraient donc d'une certaine manière deux modèles bien distincts : l'un plus ancien et monastique, laissant un espace aux laïcs ; l'autre, plus récent, épiscopal et réformateur, beaucoup moins conciliant sur cette question de la place des laïcs et des rapports entre eux et les clercs[536]. Les actes de Grenoble sont donc un exemple de discours tentant de renouveler la définition des élites au sein du diocèse.

D'autres termes permettent de distinguer les personnes de rang important dans le diocèse de Grenoble, en particulier les formules « *nobiles* » ou « *boni homines* », utilisées pour qualifier certains témoins et garants. Nous voyons ainsi apparaitre une élite locale, véritable relais du

---

[533] Philippe Depreux, « *Dominus*. Marques de respect et expression des rapports hiérarchiques dans la désignation des personnes d'autorité », dans François Bougard, Régine Le jan, Hans-Werner Goetz, dir., *Théories et pratiques des élites au haut Moyen Âge. Conception, perception et réalisation sociale*, Turnhout, 2011, p. 187-219.

[534] François Bougard et Régine Le Jan, « Hiérarchie : le concept et son champ d'application dans les sociétés du haut Moyen-Âge », dans François Bougard, Dominique Iogna-Prat, Régine Le Jan (dir.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008, p. 5-19.

[535] Geneviève Bührer-Thierry, « Pensée hiérarchique et différenciation sociale : quelques réflexions sur l'ordonnancement des sociétés du haut Moyen-Âge, dans François Bougard, Dominique Iogna-Prat, Régine Le Jan (dir.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008, p. 363-371.

[536] Sur les élites et les modèles inspirant les discours sur celles-ci, voir : Geneviève Bührer-Thierry, « Conclusion : connaître les élites du haut Moyen-Âge », dans François Bougard, Régine Le jan, Hans-Werner Goetz, dir., *Théories et pratiques des élites au haut Moyen Âge. Conception, perception et réalisation sociale*, Turnhout, 2011, p. 373-384.

pouvoir, mobilisée comme juge, témoin, arbitre, intermédiaire, que ce soit par le comte ou par l'évêque[537].

D'autre part, l'étude des titulatures et des souscriptions permet d'étudier l'idéologie du pouvoir, de mettre en évidence les structures et cercles de parenté et la gestion du patrimoine localement[538].

Dans les cartulaires de Grenoble, comme dans les actes de Domène, chaque individu présent dans les actes effectue une action particulière en fonction de son statut. Le donateur et les personnes les plus proches (femme, enfants) souscrivent l'acte. Le seigneur laïc de qui le donateur tenait le bien « est présent » (« *in praesentia* ») et « corrobore » ou « loue » (« *laudat* ») l'acte. Les garants - des voisins ou parents par exemple - sont qualifiés de « *fidejussores* », mais la pratique n'est pas systématique à Grenoble. Les témoins peuvent concerner soit l'ensemble des intervenants, soit uniquement les « hommes de mains ».

Le statut de témoin a moins d'importance que celui de souscripteur, lequel concerne les principaux protagonistes et leur entourage proche, pour activer (ou réactiver) la *memoria* familiale et les liens avec l'institution ecclésiale - laquelle est, rappelons-le, l'intermédiaire avec l'au-delà[539].

A ce propos, on observe - par rapport à des actes antérieurs de la région notamment - que le statut du témoin évolue. Auparavant, la souscription était autographe et donc le témoin participait activement à l'acte d'écriture. Au XIe siècle, le témoignage devient « instrumentaire »[540] : des personnes non présentes se portent caution ou garante et viennent enfler quantitativement le nombre de personnes impliquées dans l'acte, renforçant au passage la *memoria*. En résumé, le nombre des intervenants augmente tandis que leur « qualité », au sens de leur implication réelle dans le rituel du don et dans l'acte même de l'écrit, s'affaiblit. Dans ce contexte, pour garantir la validité de l'acte et

---

537 Régine Le Jan, « Les élites au haut Moyen-Âge : approche sociologique et anthropologique », dans François Bougard, Régine Le jan, Hans-Werner Goetz, dir., *Théories et pratiques des élites au haut Moyen Âge. Conception, perception et réalisation sociale*, Turnhout, 2011, p. 69-99 ; Philippe Depreux, « Hiérarchie et ordre au sein du palais : l'accès au prince », dans François Bougard, Dominique Iogna-Prat, Régine Le Jan (dir.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008, p. 305-323.

538 Régine Le Jan, « *Domnus*, *illuster*, *nobilissimus* : les mutations du pouvoir au Xe siècle », dans Michel Sot, éd., *Haut Moyen Âge : culture, éducation et société, études offertes à Pierre Riché*, Paris, 1990, p. 439-449.

539 Benoît-Michel Tock, *Scribes, souscripteurs et témoins dans les actes privés en France (VIIe-début XIIe siècle)*, Turnhout, 2005.

540 Jan Hendrik Prell, « Les souscriptions des chartes des comtes de Poitiers, ducs d'Aquitaine (1030-1137) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, *Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, tome 155, Paris, 1997, p. 207-219.

préserver sa fonction sociale, certaines copies se parent de multiples signes « témoignant d'un rituel public d'authentification »[541]. Ainsi tel témoin ou scribe précise qu'il a « vu, lu, entendu »…
Cette évolution des formes de validation révèle aussi une plus forte attention accordée au témoignage par les lettrés, du fait de l'importance nouvelle de l'efficacité et de l'autorité de l'écrit, en particulier dans les litiges[542].

Enfin, l'ordre des intervenants répond aussi à une logique de mise en scène - et en ordre - de la société et reflète la hiérarchie idéale des réformateurs. L'évêque vient bien entendu en premier. Viennent ensuite les chanoines de Grenoble - en particulier ceux de son « équipe ». Puis apparaissent les autres clercs, les convers et en dernière place les laïcs, à chaque fois du plus puissant au plus humble. Lorsque l'évêque est confronté à un seigneur, le camp du prélat vient avant celui du laïc : il arrive ainsi qu'un laïc membre de l'entourage de l'évêque soit mentionné avant un clerc de l'entourage du comte par exemple et d'un autre châtelain. Enfin, en dernier vient le rédacteur, pas toujours mentionné et dont le nom a parfois été rajouté ultérieurement - c'est le cas de Richard[543].

II. Administration et gestion du patrimoine épiscopal. La politique de récupération épiscopale

A. Don ou vente ?

Concrètement quelles sont les actions réalisées dans les actes ? Ventes, dons, échanges ? L'étude des verbes utilisés mais aussi des modalités de l'échange permet d'y voir plus clair. On observe ainsi que les mots ont parfois une définition floue, et notamment qu'une donation peut être rémunérée. On observe également que le marché de la terre représente du relationnel, du social, et que, malgré la monétarisation de certaines transactions, ces dernières n'en relèvent pas moins de

---

[541] Laurent Morelle, « Usages et gestion de l'écrit en Occident », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident), XXXIXe Congrès de la SHMESP, Le Caire, 30 avril 2008*, Paris, 2009, p. 117-126, ici note 22 p. 122.

[542] Chantal Senséby, « Des hommes, des écrits et des conflits aux XIe et XIIe siècles dans l'espace ligérien », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident), XXXIXe Congrès de la SHMESP, Le Caire, 30 avril 2008*, Paris, 2009, p. 175-187, ici p. 180.

[543] Voir le chapitre 3.

l'économie du don[544]. En fait don et vente ne s'opposent pas. La première démarche est un idéal, l'habillage idéologique de la seconde[545].

Dans environ la moitié des actes de donation, un seul verbe est utilisé pour qualifier l'action. On trouve les termes « *reddo* » (B69 ; B108 ; B109 ; B111 ; B112), « *dono* » (B12 ; B10 ; B88 ; B125 ; B127 ; C52), « *vendo* » (B7 ; B23 ; B75 ; B82 ; B99 ; C49 ; C86 ; C91) ou « *dimitto* » (C17 ; C43 ; C48). Mais le plus employé est le terme « *guirpitio* ». Il concerne quasi exclusivement des dîmes ou des églises - à l'exception de deux courtils (B19 et B127)[546]. Il existe quelques cas de dîmes et d'églises qui ne font pas l'objet d'une donation ni d'une *guirpitio* mais bien d'une vente - *vendimus* - ils sont toutefois rares (B93 ; B96 ; B100 ; B101). Nous pouvons donc en conclure qu'officiellement, d'un point de vue lexical, les dîmes et les églises ne font pas l'objet d'une vente mais d'une donation ou d'une restitution. Nous verrons plus loin que la réalité est plus complexe.

Dans de nombreux cas, on trouve une accumulation de trois[547], quatre[548] voire cinq[549] verbes. On ne trouve pas une telle accumulation dans les actes de Domène. On peut penser que les rédacteurs ont voulu se préserver contre toute forme de contestation liée à une réinterprétation des actes et des termes utilisés. En inscrivant toutes les formes possibles d'échanges (du don à la vente en passant par la restitution), le rédacteur signifie ainsi que le geste est définitif et ne peut donner lieu à une réclamation ultérieure, comme cela arrive fréquemment dans les relations entre laïcs et établissements monastiques notamment. Cela montre les évolutions du discours, du champ lexical du don à celui de la restitution[550].

---

[544] Florence Weber, « De l'anthropologie économique à l'ethnographie des transactions », dans Laurent Feller et Chris Wickam, *Le marché de la terre au Moyen-Âge*, Rome, 2005, p. 29-48.

[545] Patrice Beck, « La France entre Seine et Loire (Lyonnais, Bourgogne, Orléanais, Vendômois, Maine, Anjou, Bretagne) », dans Laurent Feller et Chris Wickam, *Le marché de la terre au Moyen-Âge*, Rome, p. 113-129, ici p. 128.

[546] -B2 ; B4 ; B13 ; B19 ; B27 ; B28 ; B38 ; B39 ; B50 ; B51 ; B59 ; B60 ; B61 ; B62 ; B63 ; B64 ; B66 ; B68 ; B71 ; B83 ; B92 ; B95 ; B97 ; B98 ; B100 ; B101 ; B102 ; B104 ; B117 ; B119 ; B120 ; B121 ; B123 ; B124 ; B126 ; B127 ; B128.
-C14 ; C15 ; C16 ; C40 ; C41 ; C42 ; C50 ; C51 ; C54.

[547] B32 (*vendiderunt, donaverunt, reddiderunt*) ; B64 (*reddimus et guirpimus*…Plus loin *donamus*) ; B83 (*donamus sive vendimus*…Puis *guirpimus*) ; B98 (*donamus atque vendimus*. Plus loin *guirpimus*) ; B102 (*dono ac reddo sive guirpisco*).

[548] B101 : *Donamus sive vendimus*. Plus loin : *guirpimus et reddimus*.

[549] B70 : *reddimus sive donamus*. Plus loin : *venditionem, donationem, redditionem*.

[550] « Il s'agit moins de donner que de rendre » : Florian Mazel, *L'Eglise et l'aristocratie en Provence*, p. 204.

Quels sont les biens échangés ? On trouve de tout : des listes de fiefs divers (B48 ; B44 ; B40 ; B35 ; B34 ; B81), des manses (B6 ; B30), des honneurs et des charges comme celle de cellérier (B45), des vignes…Pourtant, dans le contexte de la réforme, on trouve naturellement un grand nombre d'églises et de dîmes, éléments majeurs du *dominium* ecclésial[551]. Les églises peuvent être seules (B14 ; B21 ; B22 ; B71 ; B73 ; B74 ; B105 ; B108), ou être complétées par des dîmes (« *aecclesiam cum tota decima* » : B18 ; B27 ; B28 ; B29 ; B85 ; B95 ; B109 ; B124). Enfin, les dîmes sont omniprésentes dans les actes[552]. Deux raisons à cela. D'une part les dîmes semblent être particulièrement rentables, quand on observe les sommes que l'évêque doit parfois débourser pour certaines d'entre elles - des sommes à trois chiffres[553]. D'autre part, elles sont particulièrement morcelées et divisées entre de nombreux détenteurs. Aussi, dans son souci d'améliorer la gestion et l'administration de son diocèse, Hugues « part à la conquête » des dîmes pour regrouper ce qui peut l'être.

Les sommes d'argent - mode le plus fréquent de rétribution - en jeu sont très variables. La somme la plus importante donnée par l'évêque dans le cartulaire B est de trois cent quarante-neuf sols de Valence pour une dîme (B3). Il arrive aussi - très rarement - que l'évêque reçoive de l'argent contre un fief. Ainsi dans l'acte B6, un laïc donne pas moins de mille sols pour être investi d'un patrimoine de dix-huit manses. Mais la grande majorité des sommes est assez mince : trois sols pour une terre (B23) ou une dîme (B103) ; huit pour une vigne (B26) ; douze deniers et un setier de blé pour une part de dîme (B61). Les sommes de plusieurs dizaines de sols, voire supérieures à cent sols ne sont pas rares. L'évêque donne cent vingt sols à un seul homme pour une dîme (B90), quatre-vingts et quarante sols pour un cimetière et une dîme (B109). Parfois, la rétribution est en nature avec précision de la valeur numéraire du bien, en particulier quand il s'agit d'un cheval ou d'une mule. Dans l'acte B95, l'évêque donne une mule de deux cents sols et cinquante sols en monnaie pour une église ; pour une dîme, il peut donner deux cents sols et une mule de cent sols (B128). Dans le cartulaire C, les sommes vont de douze deniers dans plusieurs actes à cinq cent

---

[551] Didier Panfili, « Transferts d'églises, de dîmes et recomposition des seigneuries en Languedoc (vers 1050-vers 1200) », dans Florian Mazel, dir., *La réforme « grégorienne » dans le Midi, milieu XIe-début XIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, n°48, Toulouse, 2013, p. 581-602.

[552] B3 ; B4 ; B5 ; B13 ; B38 ; B39 ; B50 ; B51 ; B52 ; B53 ; B58 ; B59 ; B60 ; B61 ; B62 ; B63 ; B64 ; B65 ; B66 ; B68 ; B83 ; B86 ; B87 ; B88 ; B90 ; B91 ; B92 ; B93 ; B96 ; B97 ; B98 ; B100 ; 101 ; B102 ; B103 ; B104 ; B110 ; B111 ; B112 ; B115 ; B116 ; B117 ; B119 ; B120 ; B121 ; B122 ; B123 ; B125 ; B126 ; B128.

[553] Cette « résistance » aux cessions de dîmes s'explique par le fait que cela entame la rente et le *dominium* des aristocrates. En outre, ces cessions de dîmes constituaient un moyen de distribuer des bienfaits à un réseau d'intermédiaires et de ministériaux : Didier Panfili, « Transferts d'églises, de dîmes et recomposition des seigneuries », article cité, p. 587.

quatre-vingts sols dans l'acte C54[554]. Un seul acte précise le cours de la monnaie : lorsque Ungrin de Faverges remet en gage à Hugues la dîme qu'il avait dans la paroisse de Saint-André contre deux cent cinquante sols viennois, il est précisé qu'à ce moment, vingt sols valaient alors le marc d'argent (B115). Un autre acte, le second pouillé de Grenoble, précise que l'église d'Aix doit à l'évêque dix sols viennois « de la meilleure monnaie qui a court à Grenoble » (C2)[555].

Si les sommes d'argent sont nombreuses, les précisions sur la monnaie et sa valeur sont rares. On sait que plusieurs monnaies ont cours à Grenoble. La monnaie d'Aiguebelle (B117) et de Valence (B3) sont assez rares, tandis que les sols Viennois sont plus fréquents (B98 ; B115)[556].

In fine, l'usage de la monnaie montre les limites de la culpabilisation : les laïcs se font rémunérer ce qu'auparavant ils auraient donné « gratuitement »[557]. La nuance dans le cas de la politique d'Hugues de Grenoble est qu'il n'y a jamais eu d' « auparavant ». Le recours massif aux rétributions montre donc surtout que lui-même fait le choix de ne pas se placer sur le terrain de la culpabilisation.

Autre observation sur la circulation monétaire et l'usage de monnaie : à l'exception des actes B95 et B109, les églises et les cimetières ne sont jamais rémunérés[558]. Par contre les dîmes le sont fréquemment[559]. On voit là une distinction très nette dans la culture et les perceptions de l'époque entre les espaces et territoires ecclésiaux d'une part - le bâtiment de l'église, l'espace du cimetière - et les droits attenants, en particulier la dîme, d'autre part. Pour les donateurs laïcs

---

[554] La somme ne va pas à une même personne : un individu reçoit 100 puis 50 sols ; un autre 220 ; un troisième 160 ; un dernier 40 puis 10 sols.

[555] « *Aecclasia de Aquis dat X solidos Valentinensis seu melioris monetae quae currit apud Gratianopolim.* ».

[556] Autres actes sur la monnaie : B18 ; B54 ; B74 ; B108 ; B109 ; B116. Sur la monnaie en Dauphiné, voir les travaux - anciens - d'André Villard, ainsi que l'ouvrage plus récent de Régis Chareyron, *Numismatique féodale drômoise évêchés de Valence, Die et Saint-Paul-Trois-Châteaux, comtés de Valentinois et de Diois, seigneurie de Montélimar*, Saint-Germain-en-Laye, 2006 ; sur la monnaie d'Aiguebelle, frappée par les évêque de Maurienne, voir Wilhelm Roehrich, « Un denier inédit d'Aiguebelle en Maurienne », *Rivista italiana di numismatica e scienze affini*, n°XXXVIII, Milan, 1925, p. 41-48. Sur la question des mines d'argent à Grenoble - celles d'Oisans - et de la frappe monétaire, voir : Fernand Peloux, Marie-Christine Bailly-Maître, « Mines et pouvoirs dans l'Oisans médiéval », article cité ; Marie-Christine Bailly-Maître, *L'Argent. Du minerai au pouvoir dans la France médiévale*, coll. Espaces médiévaux, Paris, 2002.

[557] Florian Mazel, *L'Eglise et l'aristocratie en Provence*, ouvrage cité, p. 210-211.

[558] Donations d'églises et de cimetières non rémunérés : B14 ; B18 ; B21 ; B22 ; B27 ; B28 ; B29 ; B71 ; B73 ; B74 ; B85 ; B124 ; C14 ; C44.

[559] Trente-deux actes où les dîmes sont rémunérées, soit 64% du total : B3 ; B4 ; B5 ; B13 ; B58 ; B59 ; B60 ; B61 ; B62 ; B63 ; B64 ; B65 ; B83 ; B87 ; B90 ; B91 ; B92 ; B93 ; B96 ; B98 ; B100 ; 101 ; B103 ; B110 ; B111 ; B115 ; B116 ; B117 ; B119 ; B123 ; B126 ; B128.
Dix-huit actes contenant des dîmes non rémunérées : B38 ; B39 ; B50 ; B51 ; B52 ; B53 ; B66 ; B68 ; B86 ; B88 ; B97 ; B102 ; B104 ; B112 ; B120 ; B121 ; B122 ; B125.

comme pour l'évêque, la non détention d'une église par un laïc semble une norme intégrée, ce qui n'est pas le cas de la détention des dîmes[560]. D'ailleurs, l'évêque inféode ou attribue lui-même des dîmes et ne semble s'y intéresser que dans la mesure où ce sont des revenus rentables, non parce qu'il s'agit de biens d'églises[561]. En effet, les dîmes sont chèrement acquises par l'évêque. Dans le cartulaire C, il peut donner soixante-dix sols (C43), cent douze sols viennois (C40) et même jusqu'à trois cent soixante sols viennois (C42) pour des dîmes. Dans ce cartulaire, seule une *cabannaria* (C86) s'échange pour des montants aussi élevés (cent soixante-dix et soixante-deux sols à différents individus).

Comme l'a montré Didier Panfili dans un article récent, les dîmes représentent un enjeu majeur dans la compétition entre élites laïques et ecclésiastiques[562]. En outre, la politique épiscopale de récupération des dîmes ne repose pas uniquement sur la générosité des donateurs présentés comme des usurpateurs, elle nécessite aussi un effort financier important de la part de l'évêque[563]. Elle finit par porter ses fruits comme en témoigne les résultats probants montrés par la progression du patrimoine épiscopal[564].

Pour autant, les récupérations sont très aléatoires. Il arrive que, dans une sorte d'effet boule de neige, lorsqu'une personne donne, son réseau lui emboîte le pas (B75). Mais il arrive également que l'évêque rencontre de grandes difficultés et des résistances de la part des propriétaires (B29).

---

[560] La dîme a une signification plus fiscale que religieuse et relève du droit « public » plutôt que du droit spirituel : Florian Mazel, *L'Eglise et l'aristocratie en Provence*, ouvrage cité, p. 209-210. En outre, les recherches récentes ont révélé que la dîme est un prélèvement qui n'était pas uniformisé selon les régions : Michel Lauwers, « Chapitre Préliminaire : Pour une histoire de la dîme et du *dominium* ecclésial », dans *La dîme, l'Eglise et la société féodale*, études réunies par Michel Lauwers, Collection d'études médiévales de Nice, volume 12, Turnhout, 2012, p. 11-64.

[561] Concession de dîme par l'évêque : B58 ; cas où un laïc prête serment pour une dîme dont il garde la jouissance : B5 ; autres dons d'Hugues : B14 ; B21 ; B67 ; B74 ; dîmes tenues en alleu ou en fief : B3 ; B65. Ces concessions s'apparentent dans certains cas à des précaires. Par ce biais, l'évêque utilise ses possessions terriennes pour tisser des liens de dépendance et se constituer des amitiés et des clientèles : Henri Falque-Vert, *Les hommes et la montagne en Dauphiné*, ouvrage cité, p. 226. Sur la signification des dons, voir Laurent Feller, « Les politiques des familles aristocratiques à l'égard des églises en Italie centrale (IXe-XIe siècles) », dans François Bougard, Cristina La Roica, Régine Le Jan, dir., *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, Rome, 2005, p. 265-292.
La transformation idéelle et matérielle de la dîme en *res sacre* - ce qu'Isabelle Rosé nomme « l'autonomisation de la dîme » - s'amorce avec la réforme mais se prolonge tout au long du XIIe siècle : Isabelle Rosé, « Enquête sur le vocabulaire et les formulaires relatifs à la dîme », article cité.

[562] Didier Panfili, « La dîme, enjeu majeur dans la compétition entre élites laïques et ecclésiastiques (Languedoc occidental, XIe-XIIe siècles) », dans *La dîme, l'Eglise et la société féodale*, études réunies par Michel Lauwers, Collection d'études médiévales de Nice, volume 12, Turnhout, 2012, p. 253-280.

[563] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux en Bourgogne*, ouvrage cité, p. 104-106.

[564] Noël Didier, « Etude sur le patrimoine de l'église cathédrale de Grenoble », article cité, p. 5-87.

Hector de Sassenage par exemple doit réitérer sa donation, signe que cela pose des difficultés[565]. Dans un autre cas, Hugues négocie un contrat de bail de vingt ans, puis en renégocie les termes au bout de quatorze ans (B8). Enfin, Hugues se plaint aussi de situations illégales au regard du droit (B86).

A titre de comparaison, les biens évoqués et échangés dans les actes de Domène sont identiques à ceux que l'on trouve dans les cartulaires de Grenoble : des parts d'églises, des droits, des dîmes, des manses et condamines, de nombreuses vignes… Quant aux sommes échangées, elles sont aussi variables que dans les actes de l'évêque : cela va de trois deniers (acte 53) à cent trente sols pour une dîme (168). Les rétributions et les cens sont plus fréquemment en nature et se mesurent en setier de vin, miel, blé, huile (actes 98 ; 101 ; 105)…

Outre la nécessité de rétribuer les donations, Hugues doit procéder à d'autres concessions, montrant une fois de plus le fossé entre les principes réformateurs et la réalité du terrain. Ainsi, il arrive souvent qu'après la donation, les donateurs en gardent l'usufruit. L'évêque œuvre donc bel et bien pour son Eglise et ses successeurs, et non pour ses intérêts personnels.

Le don rétribué comme la donation-vente garantissent l'efficacité de la cession contre toute revendication ultérieure. En outre, le monnayage confère une validité supplémentaire et rend l'acte d'échange plus concret et tend - dans le cadre de la réforme - à le rendre définitif alors que ce n'est pas du tout la conception des médiévaux[566]. Cette négociation (la restitution achetée) montre la crise de l'économie des échanges spirituels et matériels entre l'Eglise et les grands laïcs[567].

En outre, Hugues ne joue pas vraiment le jeu de l'économie du don, lequel permet aux laïcs l'extériorisation de leur puissance[568]. L'aumône ne revêt pas ici le « pacte social » qu'il incarne

---

[565] Nous avons déjà montré l'importance du don de la famille Sassenage dans la politique d'Hugues de Grenoble. Cette grande famille est implantée en aval de Grenoble, à la jonction avec la vallée du Rhône. En outre, il s'y trouve un port important à l'époque, de même qu'à Goncelin, Grenoble ou Romans, autant de lieux centraux et récurrents dans les actes : Jacques Rossiaud, *Le Rhône au Moyen-Âge*, Paris, 2007.

[566] Noëlle Deflou-Leca, *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances*, ouvrage cité, p. 466.

[567] Florian Mazel, *L'Eglise et l'aristocratie en Provence*, ouvrage cité, p. 204. Sur le don, voir aussi Eliana Magnani, « Les moines et la mise en registre des transferts. Formules textuelles, formules visuelles », dans Dominique Iogna-Prat, Michel Lauwers, Florian Mazel, Isabelle Rosé, dir., *Cluny : Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2013, p. 299-314 ; *idem*, dir., *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007.

[568] Noëlle Deflou-Leca, *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances*, ouvrage cité, p. 194.

d'ordinaire dans les représentations[569]. La solidarité entre autorités laïques et ecclésiastiques ne joue pas et donc ne leur permet pas de se conforter l'une l'autre en favorisant la perpétuation de leur domination[570]. Il y a en quelque sorte rupture des règles du jeu. Comme nous l'avons vu, l'évêque préfère se situer sur le terrain du droit et de la légitimité historique de ses revendications plutôt que sur le terrain de la culpabilisation et des échanges s'inscrivant dans l'économie du don.

B. La réforme des moeurs et les motivations spirituelles de l'échange

L'analyse des formules des cartulaires indique qu'il s'agit moins de mener une réforme des moeurs et des mentalités que d'améliorer la gestion du diocèse et son administration. En effet, les mentions relevant du « spirituel » comme les allusions à la croisade, les menaces d'excommunication ou motivations « *pro redemptione* » sont assez rares eu égard à la masse des actes.

1. Les dédicaces

Les dédicaces des actes des cartulaires de Grenoble ne brillent pas par leur innovation ou leur richesse. On n'en trouve que soixante-quinze dans le cartulaire B, neuf dans le cartulaire C. Difficile donc d'y voir un signe de l'application de la réforme ou l'expression d'une quelconque spiritualité.

La majorité des formules évoque l'évêque et les deux figures protectrices de l'église de Grenoble : Marie et saint Vincent[571]. Surtout, un grand nombre d'actes n'adresse la donation qu'à

---

[569] Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Mort, rites et société au Moyen Âge (Diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1997, p. 182-194.

[570] « Par tout ce qui les relie, les structures d'autorité ecclésiastique et laïque se confortent l'une l'autre et favorisent la perpétuation de leur domination », Florian Mazel, *L'Eglise et l'aristocratie en Provence*, ouvrage cité, p. 131.

[571] -B1 ; B3 ; B13 ; B19 ; B23 ; B26 ; B28 ; B36 ; B72 ; B76 ; B77 ; B78 ; B79 ; B80 ; B82 ; B83 ; B87 ; B88 ; B90 ; B91 ; B95 ; B96 ; B97 ; B98 ; B100 ; B101 ; B102 ; B103 ; B113 ; B117 ; B119 ; B120 ; B121 ; B122 ; B123 ; B125 ; B126 ; B127 ; B128 ; C15 ; C39 ; C41 ; C50 ; C51 ; C54 ; C81.
-B50, B59, B93, B111, B112 ne mentionnent pas le patron de l'église de Grenoble, saint Vincent.

Dieu et à l'évêque de Grenoble[572]. Dans de rares cas, Dieu n'est même pas mentionné[573]. Dans seulement deux cas, le don se fait à l'église de Grenoble (B2 et B12).

Dans un certain nombre de cas, la dédicace ajoute à Dieu, Marie et saint Vincent, le saint du lieu, montrant la dimension locale de la démarche. Lorsque les actes concernent certains dossiers « sensibles » ou territorialement importants comme Saint-Martin-de-Miséré (B10), Saint-André-de-Savoie (B111 ; B112 ; B113 ; B117 ; C40) et surtout le Saint-Donat (B72 ; B76 ; B77 ; B78 ; B79 ; B80 ; B82 ; B83), la dédicace rend compte de la situation en ajoutant le saint concerné[574].

Nous observons que les innovations et les formules « spirituelles » sont rares : deux fois dieu est « *omnipotenti* » (B97 ; B121) ; Marie est qualifiée une seule fois (« *semper virgini* » : B119) ; deux fois la dédicace se fait à Dieu, l'évêque, Marie et « *omnibus sanctis* » (B28 ; B59).

Un seul acte comporte une formule élaborée et développée, l'acte B85 - l'un des dons les plus importants : le don se fait « *omnipotenti Dei, et ipsius Dei et Domini Nostri Jhesu Christi genitrici, beatae semperque virgini Mariae, necnon et beato Vincentio, gloriosissimo martyri…* ».

Qu'en déduire ? Un seul acte se démarque par une formule particulière : l'acte B85. Pour le reste, la dédicace n'est que rarement un prétexte à l'expression d'une forme quelconque de spiritualité. Il semble donc que l'on soit assez loin du rituel chrétien de l'économie du don. La dédicace est pauvre - et n'a que peu de valeur spirituelle - car la contrepartie offerte par l'évêque en terme de Salut l'est tout autant.

Ces quelques mentions semblent accréditer l'idée que les donateurs n'ont pas le sentiment d'inscrire leur action dans le cadre de l'économie du Salut. L'échange est la conséquence du conflit né de la politique menée par le nouvel évêque. Les seigneurs n'ont pas la conviction de participer par leur geste, ni à leur Salut, ni au progrès de l'Eglise - d'où les mentions assez pauvres et peu nombreuses sur Dieu, Marie, les saints et l'église de Grenoble.

En effet, à aucun moment l'évêque ne propose une contrepartie qui implique le Salut du donateur. En outre, la description des rituels de donation sont là aussi extrêmement simples : peu de mentions d'autel, de serments sur le Livre, d'associations aux prières, de place de choix pour les

---

[572] B4 ; B9 ; B27 ; B29 ; B32 ; B37 ; B38 ; B57 ; B58 ; B60 ; B61 ; B62 ; B63 ; B64 ; B65 ; B66 ; B68 ; B69 ; B75 ; B86 ; B92 ; B99 ; B104 ; B110 ; B115 ; B116 ; C16. Sur toutes les dédicaces, une seule ne mentionne pas l'évêque : B19.

[573] B1 ; B9.

[574] Dans le cas de Saint-Donat, la mention du saint est aussi un moyen d'appuyer les revendications de l'évêque dans la région.

funérailles… Très prosaïquement, il n'est question que de biens - territoires, bâtiments et droits attenants - et d'argent.

Cet aspect montre bien la conception que l'évêque se fait de l'application de la réforme, une conception assez paradoxale. Il fait preuve d'une grande fermeté et intransigeance tout en étant capable de compromis. Pour lui, il n'est pas question de rétribuer les biens récupérés avec des bienfaits spirituels ou de mettre en jeu la question du Salut. Les biens revendiqués sont des biens d'Eglise, en tout cas des biens revenant légalement - car juridiquement et historiquement - à l'église de Grenoble, ses exigences sont donc, de son point de vue, légitimes. Pourtant, conscient qu'il ne peut exiger autant sans rien donner en retour, il consent à rémunérer certains dons et certaines ventes en monnaie. Ces rétributions ont certes une dimension particulière eu égard aux principes clamés par les réformateurs. Cependant, leur valeur symbolique dans le cadre de l'économie du Salut est extrêmement limitée, pour ne pas dire inexistante. De ce point de vue-là, les cartulaires sont avant tout la concrétisation d'échanges matériels[575].

2. Les motivations spirituelles du don

L'étude des formules « connotées » spirituellement - outre les dédicaces - est, de ce point de vue, particulièrement éclairante, en particulier lorsque l'on procède à une comparaison avec ce qui se passe à quelques kilomètres de la cité, à Domène - petit prieuré clunisien fondé au XIe siècle.

Contrairement à l'évêque de Grenoble, le prieur de Domène peut - et/ou veut - faire entrer les transactions dans le cadre de l'économie du Salut. Ainsi, les formules « classiques » - c'est-à-dire traditionnelles - très chargées symboliquement et spirituellement sont très nombreuses dans les actes de Domène contrairement à ceux des cartulaires de Grenoble. Dans les actes de Domène les dépôts de charte sur l'autel sont fréquents (3 ; 75 ; 93 ; 120 ; 121 ; 134 ; 136…). Un acte (216) évoque même la pose des évangiles sur l'autel. En outre, certains actes comportent des citations bibliques (Luc XVI, 9 dans l'acte 27 ; et Luc XI, 41 dans les actes 3 et 4). Enfin, les termes se rapportant à la piété (« *donavit pia intentione* » : 235.3) ou à la pénitence (156.3 ; 186 ; 232) sont quant à eux assez fréquents.

---

[575] En outre, nous avons vu qu'Hugues est capable de nombreux compromis, comme lorsqu'il investit un laïc d'une dîme (B5) où lorsqu'il investit un individu d'un bien que ce dernier vient de céder. Ces individus sont souvent des clercs, dans ce cas le bien peut être lié à une charge canoniale (B18 ; B29 ; B43 ; B50 ; B57 ; B81 ; B102 ; B112), mais il peut aussi s'agir de laïcs (B71 ; C39 ; C44).

En outre, le prieur est en mesure de promettre et de donner en compensation des biens qui soulagent le Salut de l'âme et sont utiles aux familles - comme le fait qu'un jeune enfant soit confié à l'établissement pour son instruction (196.1). Ainsi, on ne compte pas les associations aux prières (13.2 ; 17 ; 19 ; 69), les conversions et prises de l'habit monastique (101 ; 106 ; 112), les dons *ad obitum* (2 ; 12 ; 28) et surtout les promesses d'enterrement dans le cloître (75 ; 236), dans le verger (69 ; 90), dans le cimetière (174) ou dans le chapitre (175). Le prieur est même en mesure de rétribuer « spirituellement » le don selon l'importance de celui-ci. Dans l'acte 112, il est précisé qu'un don permet de recevoir l'habit, voire d'être enterré s'il est particulièrement important. Le prieur s'appuie donc sur l'économie du Salut pour attirer les dons, mais aussi sur toute une tradition clunisienne dont il peut indirectement bénéficier. En effet, de nombreux dons sont faits « pour participer du bien qui se fait à Cluny » (193.1).

Rien de tout cela dans la cité de Grenoble où l'évêque ne peut - ou ne veut - entrer dans cette forme d'échange. La référence à l'autel au moment du don ne se trouve que dans trois actes du second cartulaire (B64 B57 ; B85), autant dans le troisième cartulaire (C43 ; C48 ; C50). Un acte est une renonciation faite en présence de l'eucharistie, au moment où le renonçant allait recevoir la communion (B60).

Surtout, on trouve quelques références à la croisade et à des pèlerinages, mais rien de très probant ou significatif. Le pèlerinage de Compostelle est mentionné indirectement dans l'acte C16 : un homme met en gage ses biens pour pouvoir financer son périple. Le don est daté « *in die qua sportam accepit pro itinere Scti Jacobi* ». On sait par d'autres sources que le comte Guigues III serait parti en 1107 pour Compostelle et qu'il en profita pour négocier avec le prieuré de Domène ses prétentions sur une terre de Voreppe[576].

Les références à la croisade ne sont présentes que dans quelques actes[577]. Il s'agit essentiellement de références à la prise de Jérusalem dans la datation, non d'un engouement, encore moins d'une participation massive à l'entreprise[578]. L'acte B108 est l'un des seuls où le départ pour la croisade motive véritablement l'échange : un seigneur met en gage une dîme pour partir à Jérusalem. La première croisade aurait eu un certain succès auprès des élites grenobloises mais d'une part cela ne montre en rien un succès de la réforme - c'était parfois un prétexte pour

[576] *CD*, n°33, p. 37-38. Voir Denise Péricard-Méa, *Compostelle et culte de Saint-Jacques au Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 99-100.

[577] B2 ; B36 ; B37 ; B71 ; B95 ; B108.

[578] B2 ; B36 ; B37 ; B71 ; B95.

s'éloigner quelque temps dans des temps troublés - d'autre part l'impact dans les cartulaires demeure limité[579]. Les nombreux voyages d'Urbain II dans la région expliquent également en partie ces quelques mentions.

Les clauses comminatoires avec menace d'excommunication ou encore les références culpabilisantes aux mauvaises coutumes sont également peu nombreuses.

On ne trouve que sept menaces d'excommunication dans les trois cartulaires[580]. On peut l'expliquer par le fait que c'était l'un des derniers recours de l'évêque, il convenait donc de manipuler cette « arme » avec précaution et d'en user avec parcimonie[581]. En outre, les quelques applications de cette peine n'ont pu que dissuader l'évêque d'en faire trop usage. En effet, d'après Guigues le chartreux dans la *Vita*, Hugues de Châteauneuf aurait excommunié le comte à deux reprises. En représailles, l'évêque a été à chaque fois chassé de sa cité. La première excommunication, confirmée par Urbain II (acte A23) serait survenue à la fin des années 1080 ou dans le courant des années 1090. L'expulsion de l'évêque expliquerait donc en partie la longue absence de l'évêque à la tête de son diocèse durant cette période, et notamment sa présence en Italie en 1096-1097. Le comte aurait fini par céder en 1098 (acte B2), avant de reprendre ses agissements contre l'évêque à la mort d'Urbain II (C81). C'est alors qu'il est excommunié une seconde fois à une date difficile à préciser, mais sans doute au début des années 1100. A nouveau chassé de son siège, Hugues trouve refuge à la Chartreuse puis à Lyon, auprès du légat Hugues. Ce séjour lyonnais aurait permis à Hugues d'amasser les preuves contre Guy de Vienne. Dans les années 1110-1120, les rapports entre le comte et l'évêque s'améliorent sans pour autant quitter la sphère conflictuelle. Hugues peut alors s'appuyer sur sa participation au concile de Vienne de 1112, puis bénéficie du soutien de Calixte II. Une médiation a lieu en 1116, avant que des actes ne viennent apaiser les tensions (C122 ; C129 ; C133).

De même, la référence aux coutumes et plus particulièrement aux « mauvaises coutumes » sont relativement rares, y compris lorsque sont en jeu des dîmes ou des églises[582]. On n'est donc pas dans une réthorique de culpabilisation mais bien dans une récupération négociée de biens dans le

---

[579] Répondant à l'appel de Calixte II, de nombreux bourguignons ont fait le voyage de Compostelle : Denise Péricard-Méa, *Compostelle et culte de Saint-Jacques au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 243 et ss.

[580] A2 ; A3 ; B3 ; B32 ; B86 ; B91 ; B109.

[581] Laurent Morelle, « Les chartes dans la gestion des conflits (France du nord, XIe-début XIIe siècle) », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, *Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, 997, tome 155, Paris, 1997, p. 267-298.

[582] Evocation des coutumes : B45 ; B83 ; B102 ; B124. « *Malam consuetudinem* » : B36 ; B66 ; B68 ; B86.

cadre de la nouvelle politique épiscopale. Les intérêts épiscopaux l'emportent sur les principes de la réforme. En effet, il n'existe que peu de mentions de simonie (B21[583] et B22[584]), et les références au péché - *peccata* - sont peu nombreuses[585]. En outre, s'il existe bien des mentions relevant de la condamnation de l'action d'un laïc - « *unjuste* »[586] ; « *offensus contra episcopus* »[587] ; « *calumpniatus* »[588] - elles sont, là-aussi, assez rares[589].

A l'inverse, les actes contiennent souvent des allusions au passé, en particulier pour les dîmes. L'acte évoque comment la dîme a changé de main, est passée de tel à tel propriétaire, ou a été accaparée par tel laïc[590]. On est donc loin de la réthorique grégorienne insistant sur la culpabilité, les mauvaises coutumes ou le péché, et brandissant les interdits et les menaces. A l'instar de ce qu'il avait fait contre Guy de Vienne, Hugues va chercher ses arguments dans l'histoire et recueille des témoignages attestant de la légitimité de ses revendications.

Les cartulaires ne révèlent donc pas une volonté de mener une réforme des mœurs, ni auprès des laïcs, ni auprès des clercs, en tout cas pas de manière systématique et organisée. Le redressement de la puissance épiscopale et son rayonnement sont la priorité de notre évêque.

Enfin, ces éléments expliquent le peu d'intérêt des préambules des cartulaires de Grenoble. En effet, dans de nombreux actes médiévaux, le préambule est l'occasion pour le donateur de

---

583 « *Nam predictas ecclesias de Pollinavo quidam prior de Moirenco, nomine Ardencus, simoniace eas acquisivit, et tandiu calumpniam super eum intuli, licet excommunicando et ab ecclesia expellendo, donec, sponte et peccatum suum cognoscendo, in manu nostra predictas ecclesias de Pollinavo et totam parrochiam dimisit, sicut ego melius intellexi ad utilitatem meam et successorum meorum* ».

584 Intégralité de l'acte : « *Milo, monachus de Monte Majore, sive prior de Nacone, emit ecclesiam Sti Johannis de Exartis, que est in mandamento de castro Iseronis, apud Roinum, symoniace. Id circo dimidit eam in manu episcopi Hugonis, teste Hugone, fratre suo, Petro Fromundo, Amato, Sancti Rufi canonico* ».

585 B21 ; B120.

586 B45 ; B56.

587 B5.

588 B3 ; B16 ; B21 ; B29 ; B43 ; B83 ; B86 ; B119.

589 Autres mentions : B10 ; B32 ; B36 ; B37 ; B66 ; B67 ; B68 ; B71 ; B72 ; B75 ; B77 ; B80 ; B85 ; B86 ; B87 ; B88 ; B91 (« *sacramentum* ») ; B92 ; B95 ; B97 ; B100 ; B101 ; B103 ; B109 ; B121 ; B122 ; B123 ; B125 ; B127 ; B128.

590 B3 ; B9 ; B15 ; B16 ; B17 ; B21 ; B23 ; B26 ; B32 ; B36 ; B39 ; B43 ; B50 ; B51 ; B52 ; B53 ; B65 ; B71 ; B72 ; B79 ; B80 ; B86 ; B92 ; B97.

notifier à tous sa conception du pouvoir, ainsi que son rôle de protecteur des églises[591]. Dans le contexte de la réforme et de la politique épiscopale menée par Hugues de Châteauneuf visant à redéfinir l'ordonnancement social, l'expression des motivations et revendications seigneuriales était donc limitée. Ainsi, les donations *pro redemptione* ou *pro anima* existent certes mais sont une fois encore peu nombreuses eu égard au nombre total d'actes contenus dans les cartulaires[592]. Nous ne sommes pas dans une logique pénitentielle où le don serait motivé par le souci du salut personnel[593] et la valeur rédemptrice de la donation est limitée[594].

En cela, si les actes en général et les préambules en particulier ont depuis longtemps montré leur intérêt pour l'étude de la spiritualité médiévale, force est de constater que l'on ne peut qu'être déçu en se penchant sur les cartulaires de Grenoble[595]. On n'y trouve encore moins de discours allégorique sur l'Eglise ou la papauté. Si la réforme se situe en partie au niveau de la morale, cette dimension nous échappe dans le cadre de cette étude.

C. Pouvoir et territoire

1. Les formules géographiques

Dans les cartulaires de Grenoble, nous pouvons relever trois types de formules donnant des précisions sur la dimension territoriale d'un bien, plus précisément sur sa nature, ses limites et son emplacement[596]. Il y a tout d'abord les formules de nomination (dîme de Saint-Martin ; manse du

---

[591] Michel Parisse, « Une enquête à mener : la spiritualité des nobles au miroir des préambules de leurs actes », dans Claudie Duhamel-Amado et Guy Lobrichon, dir., *Georges Duby. L'écriture de l'histoire*, Bruxelles, 1996, p. 307-316 ; Michel Zimmermann, « Protocoles et préambules dans les documents catalans du Xe au XIIe siècles : évolution diplomatique et signification spirituelle », dans *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 10 (1974) p. 41-76, et 11 (1975), p. 51-79 ; Olivier Guyotjeannin, « Les préambules des chartes de franchises françaises au Moyen Âge », dans *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XIe-XIVe siècle), les mots, les temps, les lieux*, éd. Monique Bourin et Pascual Martinez Sopena, Paris, 2007, p. 173-195.

[592] B36 ; B37 ; B66 ; B67 ; B68 ; B72 ; B88 ; B114 ; B121 ; B122 ; B125 ; B127 ; B128.

[593] Noëlle Deflou-Leca, *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances*, ouvrage cité, p. 463.

[594] Florian Mazel, *L'Eglise et l'aristocratie en Provence*, ouvrage cité, p. 138.

[595] Joseph Avril, « Observance monastique et spiritualité dans les préambules des actes (Xe-XIIIe siècle) », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 85 (1990), p. 1-29.

[596] Ce sont en quelque sorte des « niveaux de spatialité » : Hadrien Penet, « Le sens des limites. Construction et perception de l'espace dans les actes de la pratique : l'exemple sicilien (XIIe-XVe siècle) », dans *Construction de l'espace au Moyen Âg Pratiques et représentations, XXXVIIe congrès de la SHMESP, Mulhouse, 2-4 juin 2006*, Paris, 2007, p. 405-411.

mont ; courtil de Pierre…) ; ensuite les formules de délimitation pour circonscrire le bien (*juxta* ; *apud* ; *contra* ; *usque* ; *orientem*)[597] ; enfin les formules de localisation afin de situer le bien (dans la paroisse de… ; dans la cité de Grenoble ; dans le mandement de…). Le tout révèle la perception de l'espace des intervenants et protagonistes[598].

La typologie peut sembler artificielle mais elle reflète assez bien, à mon sens, la manière dont les cartulaires « qualifient » les biens et les territoires.

Dans le cartulaire B, la formule la plus fréquente est celle permettant de localiser le bien (mention présente dans quatre-vingt onze actes), devant la formule de nomination (soixante-huit actes) et celle de délimitation (soixante-trois actes). Le nom précis du bien importe peu du moment qu'on en connait la nature (manse, courtil, dîme, église). Par contre il est plus important pour les intervenants de savoir où il se situe. Il existe quarante-deux cas où l'on trouve les trois formules pour un même bien[599].

Dans les actes inédits du cartulaire C, on trouve neuf actes avec formule de nomination, dix-neuf avec formule de localisation, neuf avec formule de délimitation. La logique est donc la même que pour le cartulaire B. Par contre on ne trouve que deux actes avec les trois formules présentes pour un même bien[600]. De même, l'ensemble des actes du cartulaire C se révèle assez peu précis quant aux formules géographiques, alors même que l'ouvrage comporte de nombreuses listes de manses et/ou de redevances[601]. Pourtant, ces listes ne donnent que le type de bien (manse,

---

[597] Juliette Lassalle, « Territoires de confins et délimitations territoriales. Les litiges fonciers entre communautés d'habitants de la haute vallée de la Roya (XIIe-XVe siècle) », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge Pratiques et représentations, XXXVIIe congrès de la SHMESP, Mulhouse, 2-4 juin 2006*, Paris, 2007, p. 391-403.

[598] Benoît Cursente, Mireille Mousnier, ed., *Les territoires du médiéviste*, ouvrage cité ; Patrick Gautier Dalché. « Un problème d'histoire culturelle : perception et représentation de l'espace au Moyen Âge », *Médiévales*, n°18, *Espaces du Moyen Âge*, 1990, p. 5-15 ; Elisabeth Mornet, dir. *Campagnes médiévales : l'homme et son espace. Etudes offertes à Robert Fossier*, Paris, 1995.

[599] B4 ; B10 ; B13 ; B14 ; B16 ; B17 ; B18 ; B22 ; B23 ; B34 ; B35 ; B36 ; B37 ; B38 ; B39 ; B40 ; B41 ; B43 ; B44 ; B49 ; B49 ; B55 ; B67 ; B69 ; B70 ; B72 ; B75 ; B76 ; B79 ; B81 ; B84 ; B85 ; B88 ; B105 ; B107 ; B113 ; B117 ; B124 ; B127. A ces 39 actes s'ajoutent les actes B46 et B47 qui datent respectivement de 1040 et 1070 environ, ainsi que l'acte B106 qui date du XIIe siècle, sans plus de précision.

[600] C44 et C119.

[601] C19 ; C20 ; C21 ; C22 ; C23 ; C24 ; C45 ; C46 ; C47 ; C52 ; C106 ; C119 , C120.

chabannerie) et le nom du détenteur[602]. Le seul indice géographique se trouve à chaque fois dans le titre[603]. Cela confirme une fois de plus la différence entre le cartulaire B et le cartulaire C. Le premier a été élaboré dans un contexte plus « conflictuel », alors que l'évêque luttait pour obtenir les premières donations et restitutions : les actes sont donc plus précis et doivent pouvoir être exhumés en cas de contestation ou de résurgence du conflit. Le cartulaire C est davantage un outil de gestion et d'administration. Il enregistre et liste des biens et des redevances, sans accorder d'importance particulière à la dimension géographique (emplacement « physique ») ou territoriale (question des limites et des circonscriptions par exemple).

C'est moins la question des limites du bien que celle du cadre territorial d'appartenance qui se pose. En effet, à l'instar de la compétition entre le comte et l'évêque perceptible dans les dates, les pouvoirs laïcs et ecclésiastiques se trouvent en concurrence à propos des circonscriptions à adopter. Cela permet d'étudier les modes d'appropriation concurrents de l'espace, ainsi que les processus de définition et de maîtrise du territoire.

On voit alors apparaitre les échelons territoriaux de base, ainsi que leurs subdivisions. Ainsi, le manse est divisé en *cabannaria* (la tenure paysanne) et en borderie.

Le terme mandement, qui se répand au XIe siècle et succède aux subdivisions carolingiennes du *pagus*/*ager*/*villa*, est en définitive peu présent dans les actes de Grenoble contemporains d'Hugues de Châteauneuf. En effet, le mandement est évoqué en 1036 (A27), vers 1070 par l'évêque Ponce (B47), puis en 1140 par Hugues II (C122). Sous Hugues Ier, le terme apparait en revanche souvent dans les actes de Domène (n°54 ; n°105 ; n°226 ; n°238). Dans les actes de l'évêque, la référence au territoire relevant d'un *castrum* apparait en définitive dans les actes majeurs d'arbitrage entre le prélat et le comte : c'est le cas dans l'acte C81 (une *concordia*

---

[602] Seules exceptions : une formule de délimitation dans l'acte C106 (pour le bien d'un individu parmi cinquante-cinq autres personnes) ; une formule de délimitation dans l'acte C120 ; les trois formules dans l'acte C119, mais pour des biens différents (nomination d'une pièce de terre (*pecia de terra*), de deux *casamenta* et d'un mont ; délimitation pour une vigne ; localisation d'une condamine (*condamina*) et d'une pièce de terre).
Sur les unités d'exploitations et leurs dépendances, en particulier dans l'environnement du Rhône et des Alpes, voir Henri Falque-Vert, *Les hommes et la montagne en Dauphiné*, ouvrage cité, en particulier p. 86 et ss ; Pierre-Yves Laffont, « Les mots du territoire : le cas du Vivarais IXe-XIIIe siècle », dans Benoît Cursente, Mireille Mousnier, ed., *Les territoires du médiéviste*, ouvrage cité, p. 169-186, ici p. 177.

[603] Exemple : « *De villa Sti Andreae dels Adrez* » pour l'acte C22.

entre le comte et l'évêque à propos du château de Montbonnot, *concordia* réalisée par les évêques Léger de Viviers et Pierre de Die)[604] et dans le partage de 1107[605].

Surtout le mandement apparait dans les documents comtaux comme le douaire d'Agnès qui recense de nombreux châteaux appartenant aux Guigues[606]. Cette circonscription apparait aussi concernant le dossier du Saint-Donat (B55 : « *in villa vel in mandamento Sancti Donati, vel in mandamento castri Chalmi* » ; B105 : description des biens relevant de la charge de prévôt de Saint-Donat ; voir aussi les actes B83 et B108 où les chanoines du chapitre de Grenoble abandonnent à leur évêque leur part de dîme, cette dernière étant, dans tout le mandement, « *juris et dominicaturae episcopi* »).

L'analyse des territoires d'action de l'évêque montre qu'à l'exception de l'enclave de Saint-Donat, la domination épiscopale semble se circonscrire à la vallée du Grésivaudan[607]. Pour observer cela, nous pouvons comparer les travaux certes datés mais dont les informations sont toujours utilisables de Noël Didier[608] sur le patrimoine de l'évêque, et de Letonnelier[609] sur les mandements. Sur ces espaces, le pouvoir de l'évêque est - à l'instar des autres seigneurs - éclaté et partagé[610].

In fine, le mandement est évoqué quand l'évêque est en conflit avec de grands seigneurs pour des territoires importants.

Dans ces formules géographiques, la référence à la paroisse est assez prégnante mais loin d'être la règle. Alors que dans le même temps, les dîmes apparaissent encore au pluriel et se font rétribuer, on peut en déduire qu'il faut défaire définitivement le lien direct établi par Maurice

---

[604] Gaston Letonnelier, « Essai sur les origines des châtelains et des mandements en Dauphiné », dans *Annales de l'Université de Grenoble*, 1924, p. 1-40 et 211-230.

[605] Cela concerne Moirans, Tolvon (voir aussi A21), Tullins (voir aussi A16) ;

[606] Joseph Roman, *Deux chartes dauphinoises inédites*, ouvrage cité.

[607] Noël Didier, « Etude sur le patrimoine de l'église cathédrale de Grenoble du Xe au milieu du XIIe siècle », article cité.

[608] *Ibid*.

[609] Gaston Letonnelier, « Essai sur les origines des châtelains et des mandements en Dauphiné », article cité.

[610] Mais le tout, dans le cadre du contrôle du territoire, est d'affirmer sa suprématie ou tout du moins sa supériorité, même si on la partage avec d'autres : Olivier Bruand, « Introduction », dans Dominique Barthelemy et Olivier Bruand, dir., *Les pouvoirs locaux dans la France du Centre et de l'Ouest (VIIIe-XIe siècles). Implantation et moyens d'action*, Rennes, 2004, p. 7-21.

Chaume ou Michel Aubrun par exemple entre dîme et paroisse[611]. On observe en outre que la territorialisation de la paroisse s'amorce à Grenoble avant « l'invention de la dîme » et surtout en réaction à la référence au mandement et au *castrum*. Il y a là aussi concurrence entre *dominium* ecclésiastique et *dominium* seigneurial pour la forme de localisation des biens[612].

On observe une sorte de compétition et de hiérarchisation qui s'instaure entre ressorts ecclésiaux (paroisse, dîme, et même diocèse) et ressorts laïcs (mandement, comté, *castrum*)[613].

En effet, l'apparition du château a polarisé l'espace aristocratique et l'espace social et politique en général en s'imposant comme centre du pouvoir[614].

Enfin, il convient d'avoir conscience que le diocèse est composé de plusieurs noyaux, où lieux de l'évêque et de l'aristocratie se rencontrent, se recoupent, s'opposent. Parmi ces noyaux, il faut envisager la cité épiscopale comme le lieu central du pouvoir[615]. En effet, l'évêque y a inféodé de nombreux biens : la porte Traine (B34)[616] ; le port et le pont de l'Isère (C22). Tous ces lieux sont inféodés à des familles proches : la porte Traine aux fils de Richard ; les lieux sur l'Isère à la famille Chaunais.

L'évêque lutte contre les territoires créés autour des châteaux en tentant d'imposer sa propre territorialisation - vue comme le phénomène d'inscription du politique dans l'espace - en s'appuyant notamment sur la fondation et la consécration d'église, comme l'évoque Guigues dans la

---

[611] Jean-Pierre Devroey, « L'introduction de la dîme obligatoire en Occident : entre espaces ecclésiaux et territoires seigneuriaux à l'époque carolingienne », dans *La dîme, l'Eglise et la société féodale*, études réunies par Michel Lauwers, Collection d'études médiévales de Nice, volume 12, Turnhout, 2012, p. 87-106 ; dans le même ouvrage : Florian Mazel, « Dîme, territoire et prélèvement : réflexions sur le cas de l'ouest de la France (Anjou, Maine, Haute-Bretagne, IXe-XIIIes) », p. 155-190.
Sur le passage du pluriel au singulier après 1060, voir : Isabelle Rosé, « Enquête sur le vocabulaire et les formulaires relatifs à la dîme », article cité.

[612] Sur la paroisse et notamment le processus de territorialisation du cadre paroissial, voir : Elisabeth Zadora-Rio, dir., *Des paroisses de Touraine aux communes d'Indre-et-Loire : la formation des territoires*, Tours, 2008 ; Dominique Iogna-Prat et Elisabeth Zadora-Rio, dir., *Médiévales*, n°49, *La paroisse, genèse d'une forme territoriale*, 2005.

[613] Laurent Ripart, « Du *comitatus* à l'*episcopatus* », article cité.

[614] Florian Mazel, « Des familles de l'aristocratie locale en leurs territoires : France de l'Ouest, du IXe au XIe siècle », dans Philippe Depreux, François Bougard, Régine Le Jan, éd., *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination*, Turnhout, 2007, p. 361-398. On assiste à cette occasion à une réduction d'échelle du rayonnement des centres de pouvoir : Florian Mazel. « Pouvoir aristocratique et Eglise », article cité.

[615] Geneviève Bührer-Thierry, « De saint Germain de Paris à saint Ulrich d'Augsbourg. L'évêque du haut Moyen Âge, garant de l'intégrité de sa cité », dans Patrick Boucheron, Jacques Chiffoleau, ed., *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Etudes offertes à Jean Louis Biget*, Paris, 2000, p. 29-41.

[616] Il s'agit de l'une des deux portes avec la porte Viennoise : Alain de Montjoye, « Les vestiges du premier groupe cathédral de Grenoble et leur présentation muséographique », Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre, Hors-série n°3, *Présentation et mise en valeur des sites archéologiques religieux en milieu urbain*, 2010.

Vita[617]. En outre, nous avons vu que les synodes étaient fréquents et les visites devaient l'être tout autant : ce sont, par les déplacements et les itinéraires, autant de moyens d'appropriation de l'espace[618]. L'étude de ces formules géographiques donne accès à la réalité des structures d'encadrement et permet de cerner les différentes formes de projection spatiale du pouvoir.

2. Les pouillés

Deux actes exceptionnels du cartulaire C nous donnent des renseignements précieux sur l'organisation territoriale du diocèse de Grenoble et sur les patrimoines ecclésiaux de l'évêque. Ces actes portent le nom de pouillés du cartulaire de Grenoble. Bien que ce type d'acte soit très peu répandu à cette époque - presque un anachronisme - il est difficile de leur donner un autre nom.

Le premier pouillé est le plus précis et le plus rigoureusement élaboré. Il recense les églises, chapelles et monastères du diocèse qui doivent une redevance à l'évêque entre chaque synode - nous apprenons au passage que l'évêque tenait ainsi au moins deux synodes par an : l'un à Pâques, l'autre à la Toussaint. Le recensement se fait pour quatre circonscriptions, dont nous ne trouvons pas de mentions ailleurs : l'archiprêtrise de Vienne, l'archiprêtrise du décanat de Savoie, l'archiprêtrise de Grenoble et l'archiprêtrise *Ultra Dravum* au sud de la cité en remontant le cours du Drac.

La circonscription de Vienne comprend soixante-cinq églises, dix-sept chapelles et deux monastères (Moirans et Cornillon). Trente-cinq établissements s'acquittent d'une somme de six deniers ; quarante-huit payent douze deniers ; le monastère de Cornillon est exempté.

L'archiprêtrise du décanat de Savoie comprend soixante-huit églises, neuf chapelles et deux monastères. Trente-cinq établissements payent six deniers ; trente-trois en payent douze et onze établissements ne payent rien.

L'archiprêtrise de Grenoble compte quatre-vingt-une églises, onze chapelles et quatre monastères (Vizille, Domène, *Sancti Nicetii*, Mûres). Quarante payent six deniers, cinquante-trois payent douze deniers et trois sont exemptés (les monastères de Mûres et Domène, et l'église Saint-Michel-du-Mont).

---

[617] Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu*, ouvrage cité.

[618] Hans-Werner Goetz, « Définir l'espace politique : la formation des duchés dans le royaume franc de l'est vers l'an 900 », dans Philippe Depreux, François Bougard et Régine Le Jan, dir., *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle)*, Turnhout, 2007, p. 155-172 ; Dominique Iogna-Prat, « Constructions chrétiennes d'un espace politique », *Le Moyen Âge* 2001/1, Tome CVII, p. 49-69.

L'archiprêtrise *Ultra Dracum* comprend cinquante-deux églises et dix chapelles. Un établissement paye quatre deniers, vingt-quatre payent six deniers, trente-cinq payent douze deniers et deux ne payent rien.

L'archiprêtrise de Vienne peut rapporter sept cent quatre-vingt-six deniers (soixante-cinq sols et cinq deniers) ; celle de Savoie six cent six deniers (cinquante sols et six deniers) ; celle de Grenoble huit cent soixante-seize deniers (soixante-treize sols) ; celle *Ultra Dravum* cinq cent soixante-huit deniers (quarante-sept sols et quatre deniers).

Dans l'ensemble, les églises doivent douze deniers entre chaque synode et les chapelles six deniers. Certaines églises ne payent que six deniers quand d'autres s'acquittent de plusieurs sols (jusqu'à vingt sols pour les chanoines d'Arvey).

Le second pouillé est moins précis, moins ordonné, et semble venir compléter le premier car la majorité des établissements cités sont déjà évoqués dans le premier pouillé. Les redevances listées sont plus importantes - quarante sols pour l'église de Lans ; trente pour l'église Saint-Pierre-d'Entremont - mais aussi plus variées : on en trouve en numéraire mais aussi en nature. La structure du document est la suivante :

-Une liste des établissements du décanat de Savoie : cela comprend trente-cinq églises, une *domus* et quatre chapelles pour un total de deux cent cinquante-neuf sols et dix-huit deniers en plus des nombreuses redevances en nature (trente-six établissement sur quarante sont déjà cités dans le premier pouillé[619]).

-Les établissements du Viennois : vingt-trois églises et quatre chapelles pour cent seize sols et douze deniers (vingt-cinq établissements sont déjà cités dans le premier pouillé, soit tous les établissements sauf deux[620]).

-Une première liste des établissements *Ultra Dravum* recense treize églises, pour un total de cent treize sols.

-Une première liste du Grésivaudan : deux églises devant vingt sols au total.

-Une seconde liste de la région *Ultra Dravum* comprenant six églises et une chapelle pour un total de quatre sols (dix-neuf établissements de tous ceux cités dans les deux listes sont déjà cités dans le premier pouillé ; il n'y a donc qu'un établissement « inédit »[621]).

---

[619] Les établissements inédits sont les églises d'Aix, de Saint-Valentin et de *Co*, ainsi que la chapelle de *castro Chambariaci*.

[620] Il s'agit de l'église du Désert et de l'église Sainte-Marie et Saint-Jean.

[621] Il s'agit de l'église *quae vocatur Eclaesiolis*.

-Une seconde liste pour le Grésivaudan comprenant huit églises et une chapelle, pour un total de cinquante-six sols (six établissements sont déjà cités dans le premier pouillé : cinq établissements sont donc inédits[622]).

III. Les soutiens et réseaux d'Hugues

La question de la place d'Hugues dans la hiérarchie que nous avons évoquée précédemment conduit inévitablement à évoquer les réseaux dans lesquels s'insérait l'évêque, ainsi que les soutiens dont il bénéficiait. En effet, pour mener sa politique et administrer son diocèse, Hugues de Châteauneuf peut s'appuyer sur plusieurs cercles de proches dont nous avons déjà en partie esquissé les contours dans l'étude des souscriptions des actes[623].

Le terme de réseau est une construction, un concept exogène résultant de l'observation de la multiplicité et la complexité des liens sociaux. Il s'agit de ne pas créer des catégories trop fragiles ou artificielles. Le terme de réseau inclut tout un ensemble de relations comme la clientèle, la fidélité, mais aussi l'amitié. Il fait entrer en compte la solidarité mais aussi la dépendance[624], et représente *in fine* l'organisation interne de l'élite[625]. Nous allons voir que l'évêque peut compter aussi bien sur des soutiens hors du diocèse - essentiellement membres de la hiérarchie ecclésiastique - que sur une équipe resserrée et compétente au sein de son église.

---

[622] Il s'agit des églises de *Campaniaco*, de *Herbisio*, de *Valdenz*, de *Alamo* et de *Ohos*.

[623] Comme le souligne Steffen Patzold à propos de l'épiscopat du haut Moyen Âge, les évêques ne sont pas de simples agents. Ils disposent de leur propre réseaux de parenté et d'alliance : « L'épiscopat du haut Moyen Âge du point de vue de la médiévistique allemande », *Cahiers de civilisation médiévale*, 48, 2005, p. 341-358.

[624] Grégory Goudot, « Si l'on discutait ? L'historien du religieux et le réseau », *Bulletin du CERCOR*, n° 35, janvier 2011, *Les personnes d'autorité en milieu régulier. Actes du 7e colloque international du CERCOR*, p. 85-92.

[625] Geneviève Bührer-Thierry, « Conclusion : connaître les élites du haut Moyen Âge », article cité.

A. Le réseau d'Hugues hors du diocèse : papes, légats et évêques

1. Les papes

Hugues de Châteauneuf peut se targuer d'avoir bénéficié à de nombreuses reprises du soutien des souverains pontifes et d'avoir su se faire remarquer de presque tous les papes dont il fut contemporain[626]. Ce soutien et ce lien particulier entre l'évêque et Rome se vérifiaient soit indirectement par le truchement de la figure du légat, pensons au lien étroit entre Hugues de Grenoble et Hugues de Die, soit plus directement. Ainsi, Hugues de Châteauneuf est parvenu à nouer des relations particulières avec un grand nombre de papes - Grégoire VII pour son élection et son investiture, mais aussi Calixte II qui a reconnu dans celui contre qui il avait tant lutté un homme déterminé et un prélat intransigeant auquel il apporta un grand soutien une fois devenu pape[627] - ou du moins à médiatiser auprès de Rome les affaires qu'il traitait - les conflits contre Guy de Vienne et les guigonides auprès d'Urbain II[628], Pascal II[629], Honorius II[630]. Autre raison plus globale au soutien des papes à la politique épiscopale d'Hugues de Grenoble : l'intérêt de Rome pour les diocèses alpins, axe stratégique entre l'Italie et le royaume de France, Rome et ses légats[631].

Il convient de revenir sur la relation ambiguë entre Hugues de Grenoble et Guy de Bourgogne. Cette relation a fortement évolué en fonction du statut des protagonistes et des enjeux. Du temps où Guy était archevêque de Vienne, Hugues de Grenoble a été pour lui soit un adversaire dans le cadre du conflit qui les opposa sur le Saint-Donat soit un subalterne qui venait appuyer la

---

[626] A1 ; A2 ; A23 ; A29 ; C82 ; C101 ; C103. Sur les soutiens pontificaux, voir Jean-Hervé Foulon, *Eglise et Réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 63 et ss.

[627] C82. En outre, Guy de Vienne est cité dans les actes B71 et B57.

[628] Acte A23 comportant les six lettres d'Urbain II sur le conflit entre Hugues et Guy, et acte A29. Urbain II est également cité dans les actes B36, B71 et B95 (son pontificat ou des étapes de celui-ci servent de point de repère pour dater l'acte).

[629] A1 ; A2 ; C101. Dans un acte de 1117 environ évoquant un conflit entre les abbés de la Chaise-Dieu et de Saint-André-le-Bas, le pape Pascal II cite le rôle de *consilio* tenu par les évêques de Grenoble et de Viviers : *CSAB*, n°201, p. 147.

[630] C103.

[631] Florian Mazel, *L'Eglise et l'aristocratie en Provence*, ouvrage cité, p. 181.

position de son métropolitain[632]. Quand Guy de Vienne devint Calixte II, il ne cesse de soutenir et de s'appuyer sur celui qui lui avait tant tenu tête[633].

2. L'évêque de Grenoble et la géopolitique des diocèses médiévaux

Les actes ne révèlent pas seulement la conception hiérarchique de l'évêque par rapport à l'élite châtelaine locale. Ils mettent en exergue la position de l'évêque et du diocèse de Grenoble dans l'Eglise et dans l'entreprise de réforme.

Protégé d'Hugues de Die et à la tête d'un diocèse stratégique entre Rhône et Alpes, Hugues de Châteauneuf occupe très vite une place importante parmi les évêques de son temps. Il se forme dans l'entourage de l'inflexible légat, d'abord entre leur rencontre à Valence et le concile d'Avignon de 1080 où son protecteur l'impose à Grenoble, puis en l'accompagnant dans ses voyages et en le secondant dans des conciles. Ainsi, Hugues de Châteauneuf accompagne deux fois son homonyme à Rome : dès 1080 pour recevoir la consécration épiscopale, puis plus tard en 1099[634].

Hiérarchiquement, la place du diocèse de Grenoble peut également se mesurer à l'aune de la position de son évêque dans les souscriptions : si parfois la proximité et la logique géographique y prévalent, on peut aussi y voir l'expression d'un ordonnancement perçu par les acteurs et les contemporains, permettant d'envisager une sorte de géopolitique des circonscriptions ecclésiastiques au Moyen Âge.

Avant l'avènement de la réforme, la hiérarchie semble incertaine et fluctuante, en tout cas pas fermement établie. L'évêque de Grenoble est parfois devancé dans les souscriptions par l'évêque de Valence[635], ou celui de Belley[636].

---

[632] Ce fut le cas lors du concile de Vienne contre Henri V et Pascal II. C'est aussi le cas à une autre échelle, par exemple lorsque Athénulfe de Tullins cède deux églises à la demande de l'archevêque et de l'évêque le 9 septembre 1091 : *CSAB*, n°66*, p. 277. Les actes de Saint-Romans en particulier regorgent de cas où les deux prélats, qui ont des intérêts communs dans la région, agissent de concert : Paul-Emilie Giraud, *Essai historique. Preuves*, ouvrage cité, n°214, p. 50-51 ; de même, Hugues, « *per mandamentum domni Calixti pape secundi* », effectue une conciliation (*placitum*) entre Saint-Barnard et des laïcs : Paul-Emile Giraud, *Essai historique. Complément textuel*, ouvrage cité, n°280 bis, p. 120-121. Dernier exemple révélateur : le 28 avril 1123, Calixte donne une bulle au prieur Guillaume de Saint-Ruf où il confirme une série de biens et rappelle un don qu'il avait lui-même donné en tant qu'archevêque et en présence des évêques de sa province, Hugues de Grenoble en tête : *CSR*, n°15, p. 20-22.

[633] Voir *supra*.

[634] *PL* 154, c. 375-376.

[635] *Cartulaire de Saint-Maurice-de-Vienne*, n°50, p. 59, vers 1030 ; *CSAB*, n°54*, p. 264-6 : le 13 février 1056, a lieu le concile de Châlon-sur-Saône présidé par le légat Hildebrand au cours duquel sont confirmés les biens de Saint-André.

[636] *RD* n°1788 ; Paul-Emile Giraud, *Essai historique. Preuves*, ouvrage cité, n°79, p. 89-95, le 2 octobre 1037.

Le 22 juin 1092, le légat Hugues, devenu archevêque de Lyon, procède à un arbitrage dans sa cité entre Sainte-Barbe et Saint-Ruf[637]. Parmi les souscripteurs se trouvent l'évêque de Mâcon, l'évêque de Châlon, puis Hugues de Grenoble et l'abbé de Dijon. Hugues est alors le seul évêque ne relevant pas de la province de Lyon[638]. En 1106, alors que le légat - nommé en 1082 à Lyon - n'a plus que quelques temps à vivre, il règle un différend entre les clercs de Besançon et l'abbé de Saint-Bénigne de Dijon, entouré des évêques Hugues de Grenoble, Ismidon de Die - autre protégé du légat - et Robert de Langres - dans cet ordre[639]. Au synode de Vienne de 1116, sont présents - dans cet ordre - les évêques de Grenoble, Die et Valence[640]. En 1119, Hugues de Grenoble est présent en bonne place lors du règlement du litige entre l'évêque de Gap et les moines de Cluny par le pape Gélase II à Saint-Vallier[641]. Le 19 mars 1122 au Latran, Calixte II émet une bulle en faveur du chapitre de Besançon. Dans ce document, il renvoie au concile de Tournus qu'il avait présidé en 1115 en compagnie de nombreux prélats dont Hugues de Grenoble. Dans la liste des prélats mentionnés pour appuyer la décision de Calixte II, l'évêque de Grenoble apparait en seconde position derrière l'archevêque de Lyon, et devant les évêques de Viviers, Mâcon, Autun, Châlon, Belley, Genève[642]… En 1124, un accord important est rédigé entre Saint-Barnard de Romans et l'archevêque de Vienne en présence de très nombreux ecclésiastiques. Parmi les souscripteurs et témoins sont d'abord évoqués les archevêques (Arles, Embrun et Aix), puis les évêques : ceux de la province de Vienne en premier lieu (Grenoble, puis Die), ceux des autres provinces ensuite (Gap, Maurienne, Genève, Avignon, Belley, Mâcon, Apt, Sisteron, Riez et Nice)[643].

Nous avons montré dans un article récent sur le diocèse de Die qu'Hugues de Grenoble, de son vivant, était incontestablement la figure la plus importante dans la province de Vienne - après

---

637 *CSR*, n°4, p. 6-7.

638 Bien plus tard, vers 1116-1118, alors que son protecteur Hugues de Romans est mort depuis 10 ans, Hugues de Grenoble seconde l'archevêque de Lyon lors d'une confirmation de don. Dans la partie narrative de l'acte, Gérard Roux (*Ruffi*), le donateur, précise qu'il fait ce don « *in hoc sancto consilio* », en parlant d'Hugues de Grenoble. Une fois encore, le terme « *sancto* » est une référence isolée mais qu'il convient d'évoquer car elle montre l'aura dont dispose l'évêque de Grenoble à partir des années 1110. Cette période se caractérise par la fin du conflit avec Guy de Vienne et par le début de la vieillesse chez Hugues de Grenoble, ce qui lui confère une sagesse particulière aux yeux des contemporains : *Cartulaire lyonnais*, ouvrage cité, n°16, p. 28-29.

639 *PL* 157, c. 526-527.

640 *CSR*, n°15, p. 20-22.

641 *RCC*, n°3934, p. 287-288. Parmi les témoins sont cités les évêques d'Ostie, Angoulême, Crémone, Grenoble, Valence et Orange, mais d'autres étaient présents (« *et plures alii* »). Un certain *Domnus Corradus* s'intercale entre les trois premiers évêques nommés et Hugues de Grenoble.

642 *RD*, n°3128, 3129 et 3337 ; *PL* 163, c. 380-381 et 1235.

643 *RD*, n°3365. Paul-Emile Giraud, *Essai historique. Complément textuel*, ouvrage cité, n°9 p. 20-22.

l'archevêque de Vienne. Cela s'explique d'abord et avant tout par ses liens avec Hugues de Die, puis, une fois le légat nommé à Lyon et davantage encore après sa mort en 1106, par le respect que l'évêque de Grenoble sut inspirer à ses proches comme à ses adversaires, aux clercs comme aux laïcs, respect qui découlait de sa combativité et de son exemplarité dans la gestion et l'administration de son diocèse. De son vivant, Hugues de Grenoble est donc l'évêque de loin le plus important de la province, y compris à partir de 1097, quand Ismidon - dont il est proche - succède à Hugues de Romans sur le siège de Die et devient un autre des favoris et protégés du légat. Il faut attendre la mort d'Hugues de Châteauneuf pour que la hiérarchie épiscopale dans la province soit modifiée. L'avènement d'un chartreux - le plus discret Hugues II en 1132 - sur le siège de Grenoble atténue quelque peu la puissance que l'aura de son prédécesseur avait constituée. L'évêque de Die prend alors progressivement l'ascendant, avant d'être lui-même éclipsé par la cité de Valence au tournant des XIIe-XIIIe siècle[644].

3. Hugues et l'épiscopat Viennois

Nous ne savons pas grand chose sur les relations entretenues par Hugues avec les prélats voisins, à l'exception bien sûr du conflit avec l'archevêque de Vienne. Parmi les évêques, celui de Die se détache incontestablement et représente un allié voire un proche de l'évêque de Grenoble[645]. En effet, l'évêque de Die intervient fréquemment pour soutenir Hugues contre les laïcs, en particulier les comtes d'Albon[646]. En 1119, dans une lettre datée du 1er mai, Calixte II charge Hugues de Grenoble et Pierre de Die de régler à sa place le différend entre les moines de Saint-Chaffre et le prieur de Vizille[647]. D'autre part, les deux prélats fondent ensemble la chartreuse des Ecouges en 1116 - la fondation est ensuite confirmée par la consécration de l'église en 1139 en présence du successeur d'Hugues de Châteauneuf[648]. Pierre de Die est trois fois protagoniste dans

---

[644] Aurélien Le Coq, « Réformer l'Eglise, produire du territoire », article cité.

[645] « L'entraide au sein du clergé devenait également une nécessité vitale et induisait le développement d'une solidarité ecclésiastique plus réelle au détriment des vieilles fidélités féodales ». Jean-Hervé Foulon, *Eglise et Réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 265.

[646] *CG*, C81 et C122.

[647] *CSC*, n°402, p. 144.

[648] *CE,* n°2, p. 85.

les cartulaires de Grenoble[649]. En outre, le prieuré clunisien de Domène, situé à Grenoble, comprend de nombreux biens dans le diocèse de Die, notamment dans le Trièves ou le Vercors, ce qui amène les deux évêques à intervenir régulièrement pour confirmer des dons ou arbitrer des conflits[650]. Enfin, les interactions sont nombreuses entre les deux diocèses en raison de leur proximité géographique et des solidarités dynastiques, seigneuriales et territoriales : l'évêque Ismidon de Die est originaire de Sassenage, au nord de Grenoble, tandis qu'Ulric de Die - autre grand évêque du XIIe siècle et contemporain d'Hugues de Grenoble - fut doyen du chapitre de Grenoble avant de finir ses jours à la Grande-Chartreuse en 1145[651].

Malgré ses origines valentinoises, il n'existe aucune trace d'une quelconque relation entre Hugues de Châteauneuf et les évêques de Valence. Par contre on sait que Léger, évêque de Viviers est intervenu deux fois pour soutenir l'évêque et arbitrer des conflits, en compagnie de l'évêque de Die et envoyé par le pape[652].

B. L'équipe d'Hugues : les serviteurs et agents du pouvoir épiscopal

En sus du soutien de « cadres » de l'Eglise, Hugues de CHâteauneuf a avec lui des clercs, sa *familia* de serviteurs et de parents, des *milites* (ministériaux, officiers). On peut sommairement distinguer trois groupes parmi les proches de l'évêque, en fonction de leur statut : son équipe qui mêle des clercs - dont de nombreux chanoines du chapitre - et des laïcs, puis les officiers laïcs et les *milites*, enfin le reste des clercs.

1. Les rédacteurs

Les rédacteurs des actes figurent parmi les personnages les plus importants de l'entourage de l'évêque. Nous n'en connaissons que deux, mais ce ne sont sûrement pas les seuls car il existe

---

[649] Il supervise le « *placitum* » (C108) entre Hugues et Saint-Donat en 1120 (Jules Marion propose 1100 ou 1120 comme date, mais Pierre de Die (1116-1119) n'est pas évêque en 1100) ; le 5 septembre 1116 il rédige (C81) avec l'évêque de Viviers une *concordia* entre l'évêque et le comte ; enfin le 13 juillet 1119 il est chargé, toujours avec l'évêque de Viviers, de régler à nouveau le conflit entre Hugues et le comte (C82).

[650] Présence des évêques de Die dans les actes de Domène : *CD*, n°13, p. 15-16 ; n°14, p. 17 ; n°18, p. 22-23.

[651] *Guigues, VSH*, p. 45.

[652] C81, le 5 septembre 1116 ; C82 le 13 juillet 1119.

souvent une multitude de *scriptores*[653]. Le chanoine Richard a rédigé trois actes, le 22 janvier 1105 (A3), le 30 avril 1108 (B119) et le 5 juillet 1110 (B74). Un autre personnage est cité comme rédacteur d'un unique acte dans les cartulaires : il s'agit de Pierre Etienne, chanoine de Maguelone.

Mais le plus prolifique fut Amat, rédacteur de quarante-trois actes du cartulaire B et d'un acte du cartulaire C[654]. Si l'on y ajoute toutes les présences d'Amat (souscripteur, témoin, négociateur…), ce dernier est présent dans pas moins de cinquante-cinq actes, un nombre assez considérable eu égard à la documentation. En outre, Amat rédige mais est aussi présent sur place, comme en témoigne les nombreuses mentions *vidit et audit* par exemple. Cela montre que les spécialistes de l'écrit sont présents lors des conflits et participent du processus de pacification. En outre, cette présence confère à l'acte une validité et donc une légitimité supplémentaire[655].

La répartition chronologique des actes est également intéressante. Elle nous montre en effet qu'Amat apparait dès 1092 aux côtés de l'évêque, et disparait après 1111. Dans les années 1090, il n'apparait que trois fois : ses silences sont concomitants de ceux de celui qu'il servait, confirmant ainsi la seconde absence d'Hugues de son diocèse, sous pression du comte Guigues après l'excommunication de ce dernier. Son « pic » d'activité se trouve entre 1107 et 1108 et suit là aussi l'activité de l'évêque. On peut donc en conclure qu'Amat était dans le premier cercle d'Hugues de Châteauneuf, fidèle parmi les fidèles. Une dernière date, plus subtile, est glissée dans l'acte B93, daté de 1109. Amat y précise qu'il a rédigé l'acte « *ac posuit de lauso XX VIII anno quod egressus est ab auxento* ». Selon Jules Marion qui cite l'abbé Auvergne, *auxento* serait le pays d'Oisans[656]. Amat serait donc originaire de la région. En outre, en remontant vingt-huit ans en arrière, on peut envisager qu'Amat est passé au service d'Hugues de Châteauneuf en 1081, c'est-à-dire quand ce dernier prenait possession de son diocèse et constituait son équipe.

Ces nombreuses mentions d'Amat nous donnent quelques informations précieuses sur ce personnage si important, pour l'écriture mais aussi sur le terrain. Nous savons ainsi qu'il était chanoine de Saint-Ruf - l'information est précisée à plusieurs reprises[657]. Dans un acte non daté, il porte en outre le titre de *magistro*, ce qui peut signifier qu'il exerçait la fonction plus ou moins

---

[653] Patrick Geary, « '*Auctor*' et '*auctoritas*' dans les cartulaires du haut Moyen Âge », dans Michel Zimmermann dir., *Auctor et Auctoritas*, ouvrage cité.

[654] Voir l'annexe 14.

[655] Chantal Senséby, « Des hommes, des écrits et des conflits », article cité.

[656] *CG*, *Introduction*, p. LVI.

[657] B22 ; B32 ; B55 ; B56. L'acte B3 comporte à la fin la formule : *Amatus C.S.R. scripsit*, que Jules Marion interprète en note de la manière suivante : « *Clericus vel canonicus Sancti Ruffi* » (*CG*, note 5 p. 82).

officielle (nous ignorons le degré d'organisation de l'administration épiscopale sous Hugues de Châteauneuf[658]) d'écolâtre de l'Eglise de Grenoble[659]. Un acte mentionne un « *Amet Dei, sacerdotis* » (B112). Il peut s'agir ici d'un homonyme, cependant le *nomen* Amat n'est porté par ailleurs que par le chanoine de Saint-Ruf. En outre, cet acte s'insère dans une série où le proche de l'évêque apparait déjà, on peut donc lui attribuer l'acte B112 et déduire qu'il était prêtre. Enfin, une seconde abréviation existe à propos d'Amat, outre celle de l'acte B3. Il s'agit de la formule *clericus S.R.[E.]*, à la fin de l'acte B122. Jules Marion en a déduit qu'Amat portait le titre honorifique de clerc de la Sainte Eglise Romaine. Cette assertion parait surprenante et aucun élément probant ne vient l'étayer. En outre, cette abréviation peut aussi signifier qu'Amat est - comme nous l'avons vu - chanoine de Saint-Ruf, ou encore originaire de Saint-Romans, à l'instar d'Hugues de Die.

Quoiqu'il en soit, ces éléments nous apprennent qu'Amat était proche des milieux réformés, puisque Saint-Ruf est à la pointe de la diffusion de la réforme canoniale, de même que les autres rédacteurs. En effet, Richard devient chanoine d'Oulx et Pierre Etienne était chanoine de Maguelone, un établissement qui adopte la règle de saint Augustin avant 1095[660].

1092	B39.
1094	
1094-1095	B36.
1095	B37.
1096	
1097	
1098	
1099	

[658] Comme le souligne Pierre Chastang, si l'on observe bien un essor d'une sphère administrative ecclésiale au moment de la réforme, il faut bien se garder d'y voir une sorte de bureaucratie, vision trop centrifuge et fonctionnaliste : Pierre Chastang, « Réforme grégorienne et administration par l'écrit des patrimoines ecclésiastiques dans le Midi de la France (Xe-XIIIe siècle) », dans Florian Mazel, dir., *La réforme « grégorienne » dans le Midi, milieu XIe-début XIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux* n°48, Toulouse, 2013, p. 495-522, ici p. 500.

[659] B56.

[660] Yvain Maret, *La Réforme du chapitre cathédral de Grenoble*, mémoire de Master 1 sous la direction de Laurent Ripart, Université de Savoie, 2009-2010, p. 20.

1100	B109.
vers 1100	B11 ; B12.
1101	B32.
vers 1101	B4.
1102	
1103	B3.
1104	
1105	
1106	
1107	B9 ; B121.
1108	B8 ; B13 ; B58 ; B66 ; B67 ; B90 ; B113 ; B120 ; B122 ; B123 ; B124.
1109	B15 ; B19 ; B64 ; B68 ; B70 ; B91 ; B92 ; B93 ; B125 ; B127.
1110	B21 ; B75 ; B76 ; B77 ; B79 ; B80 ; B96.
vers 1110	B65 ; B69 ; B99.
1111	B78 ; B82 ; B83 ; B100 ; B101 ; B102 ; B117. C39.
vers 1111	B103 ;
Non daté	B22 ; B55 ; B56 ; B112 (vers 1110 selon Marion).

Chronologie des actes auxquels participe Amat.

A titre de comparaison, les actes de Domène ne comprennent aucune allusion à un rédacteur, confirmant ainsi l'importance des rédacteurs dans la politique de l'évêque et sa mise en oeuvre - notamment sa mise à l'écrit.

2. Les officiers, serviteurs et agents laïcs de l'évêque

Hugues de Châteauneuf était également entouré et secondé par un certain nombre d'officiers qui apparaissent fréquemment dans les actes, en particulier parmi les souscripteurs ou les témoins. Cette présence d'officiers, corrélée à celle d'au moins un « rédacteur » important - Amat - confirme la constitution d'un groupe d'auxiliaires autour de l'évêque, sorte de proto-administration et de cour épiscopale.

L'étude des titulatures nous apprend ainsi que l'évêque avait à son service un bouteiller - *botelarius*, un chambellan - *camerarius*, un maréchal - Pierre de Saint-André, donc originaire de Savoie, mais nous n'en avons qu'une mention, et surtout un sénéchal - *senescallus*, un cellérier et des ministériaux, ces derniers étant chargés de rendre la justice, diriger l'administration et lever les impôts et les taxes. Les trois derniers occupent une place particulièrement importante dans l'entourage de l'évêque car ils apparaissent dans de nombreux actes. En outre, on observe que l'évêque s'est lié avec certaines familles en particulier qui contrôlent plusieurs de ces postes.

Un certain Guillaume Léotard - *Guilelmus Leotardus* ou *Willelmi Letardi* - est cellérier de l'évêque. Il est témoin de quatre actes dont deux en 1094 (B7 , C86), un en 1101 (B32) et un estimé à 1110 (C91). Il souscrit sept actes entre 1094-1095 et 1107 dont le très important acte B16 qui effectue le partage de condamines entre le comte et l'évêque[661]. Il y est précisé que l'évêque fait appel à « *homines suos* », dont Léotard qualifié de « *cellararium suum* ». En sus de ces quatre apparitions comme témoin, il est évoqué dans l'acte B44 à propos d'une *chasamenta* qui porte son nom[662].

Un autre Léotard, fils du précédent et frère de Béton Léotard, est également sénéchal de l'évêque. Il est témoin de sept actes entre 1109 et 1121[663], souscrit treize actes entre 1094-1095 et 1111[664], et pour finir est présent dans l'acte C17 (non daté).

Enfin, la famille Léotard est au coeur de l'acte B45 (non daté). Intitulé *Carta Leutardi, ,filii Guilelmi*, le document précise les modalités de l'obtention par les Léotard de la charge de cellérier de la part de l'évêque. Hugues promet dix sols et la nourriture dans sa maison - « *et victum sibi soli in domo mea* » - pour la charge de cellérier. En outre, l'office comportait un ancien fief - « *antiquus feudum* ». Après la mort de Guillaume, l'évêque confie la charge à ses fils - Béton et Léotard - avec une habitation et des courtils à Grenoble, un four et la nourriture pour l'un d'eux.

Deux ministériaux interviennent fréquemment au service de l'évêque. Adon de Bocoiron (1111- vers 1121 selon Yvain Maret) souscrit trois actes (B109 ; B110 ; B112), et surtout *Borreli*

---

[661] B9 ; B16 ; B17 ; B23 ; B36 ; B37 ; B71.

[662] B7 ; B32 ; C86 ; C91.

[663] B15 ; B26 ; B76 ; C14 ; C50 ; C81.

[664] B36 ; B37 ; B55 ; B58 ; B75 ; B77 ; B80 ; B90 ; B99 ; B101 ; B103 ; B122 ; C108.

(1108-1111 selon Yvain Maret) qui souscrit douze actes[665], est témoin de deux autres et fait partie de ceux qui « entendent » - « *audientibus* » - la lecture d'un testament dans un dernier (B56), le tout sur une période très resserrée, entre 1108 et 1111. Le caractère homogène de cette présence de ministériaux, dans le temps comme dans l'enchaînement des actes, semble indiquer que ces derniers étaient chargés de dossiers et d'affaires très précis, à l'inverse d'un personnage comme Amat par exemple, ou - plus encore - du convers Guigues.

Parmi les laïcs, l'évêque s'appuie particulièrement sur des convers : Pons, mais surtout Guigues. Le premier est qualifié d'homme de l'évêque dans l'acte B11, souscrit deux actes (B13 et B14) et est témoin dans trois autres (B15 ; B24 et B76). Sa période d'activité se situe entre 1100 environ et 1110. Guigues est beaucoup plus important. D'après l'étude des actes, confirmée par le travail d'Yvain Maret, c'est le personnage le plus présent des cartulaires avec plus d'une cinquantaine d'apparitions.

Il souscrit vingt-neuf actes, entre 1094-1095 et 1111[666] ; il est témoin dans dix-sept actes entre 1100 environ et 1121, dont un certain nombre dans le cartulaire C, à la différence d'Amat par exemple[667] ; il est présent - « *in presentia* » - dans six actes entre 1110 et 1122[668] ; sa présence est parfois attestée par d'autres formules plus précises - « *vidit* »/« *audit* » par exemple - dans les actes B97, B91, B104 et B127 ; enfin il fait partie des intermédiaires (« *interfuerunt* ») dans l'acte B128 et surtout il est parfois en première ligne comme dans l'acte B14 où il effectue un partage, dans les actes B16 et B17 où il fait partie des hommes de l'évêque chargés de négocier l'important partage territorial avec ceux du comte, ou encore dans les actes B4 et B92 où il reçoit lui-même le don au nom de l'évêque.

Comme nous le disions précédemment, Guigues le convers est sans doute l'un des plus fidèles de l'évêque. A la différence d'Amat, il ne rédige pas mais il est en première ligne sur le terrain et surtout sa période d'activité s'étend au delà de 1110, il est donc très présent dans le troisième cartulaire. Il est à ce titre véritablement l'homme de terrain, l'homme d'action de

---

[665] B55 ; B67 ; B69 ; B70 ; B72 ; B75 ; B77 ; B78 ; B79 ; B80 ; B82 ; B83 pour les souscriptions ; B65 et B76 pour les mentions *testes*/*testis*.

[666] B4 ; B8 ; B9 (dans cet acte il est même celui qui s'exprime : « *ego Guigo, conversus* ») ; B11 ; B13 ; B19 ; B23 ; B36 ; B37 ; B38 ; B55 ; B58 ; B71 ; B75 ; B77 ; B79 ; B80 ; B90 ; B92 ; B97 ; B98 ; B99 ; B100 ; B101 ; B119 ; B122 ; B125 ; B126.

[667] B12 ; B15 ; B24 ; B26 ; B32 ; B45 ; B76 ; B104 ; B120 ; B123 ; C14 ; C48 ; C50 ; C51 ; C52 ; C81 ; C91.

[668] B96 ; C15 ; C16 ; C17 ; C49 ; C50.

l'évêque, quand Amat est l'homme de l'écrit, bien qu'il ne faille pas caricaturer à l'excès, nous avons vu qu'Amat est souvent présent ou témoin.

Pour parachever ce tableau des officiers et serviteurs laïcs de la suite de l'évêque, il convient d'ajouter que, comme le souligne Yvain Maret, la fonction de juge de l'évêque n'apparait que sous Hugues II. Par contre, il existe des hommes chargés de prélever les dîmes - « *decimator* » - à l'instar de Simon et Benoît (B93), ou de Simon de Noiareto et Pierre (B104). Le comte a lui aussi à son service des agents chargés des dîmes, comme le montre les actes de Domène. Ainsi que nous l'avons vu, la dîme n'est pas encore considérée comme un bien d'Eglise, *a contrario* des églises et cimetières.

Tous ces individus laïcs au service de l'évêque se révèlent indispensables au bon fonctionnement de la seigneurie épiscopale que l'évêque s'évertue à mettre en place. Ils sont autant d'intermédiaires mais aussi de relais de la politique de l'évêque. Certains, comme Guigues le convers, occupent une place centrale dans l'entourage de l'évêque et sont en charge d'une multitude de dossiers. D'autres au contraire ont un rôle plus circonscrit, mais tous contribuent donc au redéploiement d'une puissance épiscopale émancipée des comtes.

En outre, ces personnages représentent une petite élite émergente qui peut se transmettre héréditairement les fonctions. Ils sont souvent recrutés parmi les *milites* de la clientèle de l'évêque suite à des transactions ou des stratégies d'acquisition. L'évêque sait donc s'appuyer sur certaines de ces familles tant pour l'aider dans sa gestion et ou son administration épiscopale que pour endiguer la montée en puissance de la famille comtale et de sa clientèle.

C. Le chapitre et sa réforme

Enfin, une grande partie des soutiens et des proches de l'évêque se recrute parmi les membres du chapitre. Les chanoines sont une composante essentielle du paysage religieux occidental. Pour le dire vite, ils suivaient pendant longtemps la règle de Chrodegang de 754, laquelle fut assouplie au concile d'Aix de 816 par Benoît d'Aniane. A partir de 1059, la règle de saint Augustin favorise un mode de vie plus pauvre ainsi que la constitution de collégiales,

lesquelles deviennent des pôles de la réforme. Des groupes d'hommes soudés par une même idéologie se forment et tissent des réseaux au service d'une action politique[669].

Les chanoines de la cathédrale représentent une élite au sein du diocèse. Ils participent, en théorie du moins, à l'élection de l'évêque, le conseillent. De plus, le chapitre assure le service de l'église cathédrale, participe à l'encadrement diocésain en desservant certaines paroisses. A ce titre, c'est parmi ses membres que sont choisis les principaux auxiliaires de l'évêque, comme les doyens et archiprêtres par exemple, ainsi que les autres titulaires des postes du *cursus honorum* ecclésiastique (maître des écoles, chantre…)[670]. Le chapitre était composé d'environ douze chanoines sous Isarn et l'on peut penser que ce nombre n'a que peu évolué sous Hugues de Grenoble[671]. En ce qui concerne les plus puissants des chanoines, en particulier ceux occupant les charges importantes et nécessitant des compétences particulières, ils sont recrutés hors du diocèse, à l'instar d'Amat ou de Pierre Etienne de Maguelone[672].

On sait maintenant qu'Hugues de Grenoble, malgré ses efforts et un demi-siècle d'épiscopat, ne parvint pas à imposer la réforme régulière à ses chanoines. Tout juste parvient-il à placer des réguliers en lieu et place des séculiers à la tête des églises locales, et à s'entourer de personnages issus de maisons réformées - Saint-Ruf, Maguelonne, Oulx, Chartreux. En raison des résistances du chapitre cathédrale, il fallut attendre le successeur d'Hugues de Châteauneuf, Hugues II, pour qu'en 1136 la règle augustinienne soit imposée[673]. En réalité, la réforme était sans doute plus ou moins ancrée dans les moeurs et les pratiques, sans être officiellement adoptée. Hugues Ier de Grenoble

---

[669] Jean Becquet, « Vie canoniale en France aux Xe-XIIe siècles. Chanoines réguliers et érémitisme clérical », *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48, Paris, 1972, p. 361-370 ; Marie-Humbert Vicaire, « Introduction », dans *Le monde des chanoines (XIe-XIVe siècles)*, *Cahiers de Fanjeaux*, n°24, Toulouse, 1995, p. 7-12.

[670] Nous reviendrons *infra* sur la fonction de maître. Quant à celle de chantre, elle n'apparait que deux fois dans les cartulaires, détenue par un certain Gérald : B3 en 1101 ; B73 en 1108.
Sur les chapitres canoniaux, voir Jean-Hervé Foulon, *Eglise et Réforme au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 131, et autour et notamment les travaux de Joseph Avril : « La participation du chapitre cathédrale au gouvernement du diocèse », dans Marie-Humbert Vicaire, ed., *Le monde des chanoines*, ouvrage cité, p. 41-63 ; « La participation du clergé diocésain aux décisions épiscopales », dans Michel Parisse, ed., *A propos des actes d'évêques. Hommage à Lucie Fossier*, Nancy, 1991, p. 251-263.

[671] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 357.

[672] Autre exemple avec le moine Guillaume de Saint-Chaffre. Présent dans les actes B27, C54 et C81, il est aussi envoyé par l'évêque pour le don aux Ecouges vers 1116 qui débouche sur la fondation de l'ermitage : *CE* n°2, p. 85.

[673] Yvain Maret, *La Réforme du chapitre cathédral de Grenoble*, mémoire cité, p. 35-39.

n'a pas voulu passer en force dans ce domaine. Son successeur va bénéficier de cette situation pour franchir le pas.[674]

Pour mener à bien la réforme du chapitre, Hugues de Châteauneuf procède par étape, s'attaquant d'abord aux fonctions majeures. En effet, il commence par supprimer la charge de prévôt avant de remplacer l'ancien doyen, Guigues par Ulric. En effet, Guigues aurait été doyen de 1073 à 1111 environ[675]. Surnommé « mauvais clerc » dans deux actes d'Oulx de 1073 et 1076, cette réputation aurait justifié son remplacement par quelqu'un ayant la confiance de l'évêque[676]. Ulric devient alors doyen vers 1110 jusqu'en 1129/1130 date vers laquelle il est nommé évêque de Die[677].

Puis Hugues de Châteauneuf confie les charges importantes à des chanoines réformés ou du moins des hommes de confiance. Ainsi, le même Ulric succède, entre 1107 et 1111, à un certain Guillaume à la charge de *magister*, c'est-à-dire maître des études, sorte d'écolâtre de la cathédrale[678]. Une fois Ulric devenu doyen, Guillaume récupère peut-être la charge de maître[679]. Le parcours d'Ulric confirme en tout cas que la charge de maître était, dans le *cursus honorum*, le tremplin vers la charge de doyen, voire vers un siège épiscopal vacant[680].

Autre élément de la politique de réforme du chapitre et de son clergé, Hugues limite l'attribution du titre d'archiprêtre. En effet, seule la Savoie est concernée par cette fonction (Arbert dans l'acte B126), à l'inverse du Grésivaudan, sans doute pour éviter une concurrence trop forte au sein de sa propre église, par exemple entre le doyen, le prévôt et l'archiprêtre. La Savoie semble d'ailleurs bénéficier d'un statut à part puisque parmi les principaux personnages du clergé du

---

[674] *Ibid*., p. 41.

[675] Il apparait de nombreuses fois au milieu des années 1090 (B36 ; B37 ; B71) avant de disparaitre jusqu'à la fin des années 1100 (B13, B73, B119 et B120 en 1108 ; B21 en 1110 ; B102 en 1111).

[676] *Oulx (Rivautella)*, n°201, p. 168, et *Oulx (Collino)*, n°28, p. 38-39. Ulric apparait près d'une trentaine de fois dans les cartulaires, toujours en bonne place dans la hiérarchie : B11 ; B13 ; B21 ; B36 ; B37 ; B43 ; B45 ; B55 ; B58 ; B67 ; B73 ; B90 ; B102 ; B119 ; B120 ; B121 ; B122 ; B124 ; B127 ; C14 ; C39 ; C42 ; C50 ; C54 (il est alors qualifié de *procurator* de l'évêque, le 8 mai 1124) ; C81 ; C108.

[677] Durant le haut Moyen-Âge, les évêques accroissent la discipline interne au groupe des clercs en développant la hiérarchie des fonctions, une hiérarchie dont la pierre angulaire est le doyen, à la fois émanation d'une fraternité locale et relais de l'autorité épiscopale selon Hincmar de Reims : Charles Mériaux, « Ordre et hiérarchie au sein du clergé rural pendant le haut Moyen Âge », dans Dominique Iogna-Prat, François Bougard, Régine Le Jan, *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008, p. 117-136.

[678] Yvain Maret, *La Réforme du chapitre cathédral de Grenoble*, mémoire cité, p. 17.

[679] Guillaume est mentionné dans l'acte C42, vers 1100. Ulric est magister dans les actes B127, le 11 février 1109 et C39, le 5 août 1111. Les deux hommes sont mentionnés dans l'acte C14 (non daté) : Guillaume est le maître, Ulric le doyen.

[680] Par la suite, il prend part à la consécration des Ecouges en 1139. Puis il procède à un arbitrage entre Hugues II et les Guigues vers 1140 (C122), et entre l'évêque et les Léotard (C125). Il se retire à la Chartreuse où il meurt en 1145. Voir Bligny, Bourgogne, p. 312.

diocèse se trouve un certain Ayrald de Savoie, doyen de Saint-André-de-Savoie, ainsi que Gérald de Savoie, chapelain de Grenoble[681]. Ainsi, Ayrald est très présent dans les cartulaires, y compris dans des positions d'autorité puisqu'il reçoit un don au nom de l'évêque dans l'acte B117[682]. Mentionné dans la *Vita*, il parvient, à l'instar d'Ulric, à être nommé évêque dans l'un des diocèses de la région, celui de Maurienne, de 1158 à 1162[683]. L'évêque reprend en main les fonctions intermédiaires - doyen, archiprêtre - pour mieux s'appuyer sur ces auxiliaires précieux.

Enfin, d'autres chanoines sont omniprésents dans les actes : Ado[684] ; Ainard[685] ; Arbert[686] ; Benoît[687] ; Beto[688] ; Fulco[689] ; Galdinus[690] ; Gualterius Chalnesius[691] ; Guigues de Lanz[692] ; Guilelmi de Varsea[693] ; Pierre de Vizille[694] ; Pierre Fromundo[695] ; Raimundus[696] ; Richard[697] ;

---

681 B51 ; B58 ; B96 ; C14 ; C15 ; C44 ; C108.

682 Personnage majeur de l'entourage de l'évêque, il est également présent dans les actes suivants : B113 ; B128 ; C14 ; C39 ; C40 ; C41 ; C42 ; C43 (il rémunère lui-même la transaction en tant qu'intermédiaire de l'évêque) ; C44 ; C52. Voir la note 3 de l'acte n°4 et la note 9 de l'acte n°5 dans Sylvain Excoffon, « Une abbaye en Dauphiné aux XIIe et XIIIe siècles : Chalais avant son rattachement à la Grande-Chartreuse », dans *Revue Mabillon*, vol. 8 (1997), p. 115-154.

683 Yvain Maret, *La Réforme du chapitre cathédral de Grenoble*, mémoire cité, note 34 p. 120.

684 B4 ; B7 ; C86 ; mentionné dans les actes B40 et B41.

685 B124 ; B21.

686 B21 ; B73.

687 B8 ; B99 ; c'est peut-être le même qui souscrit l'acte B98.

688 B119 ; B73 ; Un Beto, chanoine, est témoin dans le C51 en 1124 (les deux actes précédents sont en 1108).

689 B3 ; B13 ; B21 ; B45 ; B102 ; B123 ; B128 ; B119 ; C81 ; C51.

690 B45 ; B64 ; B69 ; B102 ; B119 ; B13.

691 B8 ; B39 ; B71 ; C81. Son père Guigues Chaunais possède des biens au Vinoux avec Agnès, la soeur d'Ulric le doyen (B43).

692 B3 ; B4 ; B7 ; B8 ; B11 ; B13 ; B21 ; B29 ; B32 ; B36 ; B37 ; B38 ; B45 ; B50 ; B55 ; B58 ; B67 ; B71 ; B73 ; B75 ; B76 ; B90 ; B92 ; B97 ; B100 ; B102 ; B119 ; B123 ; B124 ; B127 ; C86.
C'est l'un des seuls chanoines lié à une famille importante de la région avec laquelle Hugues négocie plusieurs fois : B50 ; C16. Famille indépendante des comtes - avec les Sassenage, les Lans semblent avoir fait le choix du parti de l'évêque.

693 B75 ; B76 ; B102 ; B119 ; B124.

694 A3 ; B34 ; B41 ; B64 ; B69 ; B124 ;C15.

695 B22 ; B91 ; B119 ; B124.

696 B128.

697 A3 (il le rédige) ; B11 ; B13 ; B55 ; B58 ; B65 ; B67 ; B74 ; B90 ; B91 ; B101 ; B119 (il le rédige) ; B127.

Rostaing[698]. L'analyse des souscriptions montre en outre la manière dont l'évêque de Grenoble mobilise ses troupes et met en scène le soutien dont il dispose. Dans le cartulaire B, les membres de l'entourage d'Hugues sont jusqu'à huit dans un même acte (B13 ; B36), et très fréquemment cinq et plus[699]. Dans l'ordre, Amat et Guigues le convers sont les plus actifs. Sur le seul plan des souscriptions, Guigues le convers (quarante-quatre souscriptions)[700] est davantage présent qu'Amat (trente souscriptions)[701]. Ce dernier est davantage présent en tant que rédacteur (quarante et un actes, voir *supra*) qu'en tant que souscripteur. Cela permet de dire que parmi les plus fidèles de l'évêque, Amat est l'homme de l'écrit, quand Guigues le convers (qui reçoit parfois *in manu* au nom de l'évêque) est l'homme de l'action - un convers étant sans doute plus efficace sur le terrain qu'un scribe. Puis viennent Guigues de Lanz (28)[702] ; Rostaing (26)[703] ; Ulric (18)[704] ; le sénéchal Létard

---

[698] B3 ; B4 ; B7 ; B8 ; B11 ; B13 ; B15 ; B21 ; B24 ; B32 ; B36 ; B37 ; B38 ; B41 ; B45 ; B58 ; B71 ; B73 ; B90 ; B101 ; B102 ; B119 ; B120 ; B121 ; B123 ; B124 ; B127.

[699] -Cinq personnes présentes : B32 ; B45 ; B67 ; B71 ; B75 ; B76 ; B101 ; B102 ; B123.
-Six personnes : B21 ; B55 ; B127.
-Sept personnes : B37 ; B58 ; B90 ; B119.

[700] B11 (vers 1100) ; B15 (1109) ; B19 (1109) ; B22 (1080-1132) ; B23 (1107) ; B24 (1109) ; B36 (1094-5) ; B37 (1095) ; B55 (1080-1132) ; B56 (*audierunt*) ; B64 (*vidit et audit*) ; B65 (vers 1110) ; B66 (1108) ; B68 (1109) ; B69 (1110 ; *vidit et audit*) ; B70 (1109 ; *vidit et audit*) ; B75 (1110) ; B77 (1110) ; B79 (1110) ; B80 (1110) ; B82 (1111) ; B83 (1111 ; *vidit*) ; B91 (1109 ; *vidit*) ; B92 (1109 ; *vidit*) ; B93 (1109) ; B99 (vers 1110) ; B101 (1111) ; B117 (1111 ; *vidit*) ; B121 (1107 ; *vidit*) ; B127 (1109 ; *vidit et audit*).

[701] B3 ; B4 ; B8 ; B9 ; B12 ; B13 ; B19 ; B21 ; B23 ; B27 ; B32 ; B36 ; B37 ; B39 ; B58 ; B64 ; B67 ; B69 ; B70 ; B76 ; B77 ; B78 ; B80 ; B90 ; B91 ; B92 ; B96 ; B100 ; B101 ; B102 ; B103 ; B109 ; B113 ; B117 ; B120 ; B121 ; B122 ; B123 ; B124 ; B125 ; B127.

[702] B3 ; B4 ; B7 ; B8 ; B11 ; B13 ; B21 ; B29 ; B32 ; B36 ; B37 ; B38 ; B45 ; B55 ; B58 ; B67 ; B71 ; B73 ; B75 ; B76 ; B90 ; B92 ; B97 ; B100 ; B119 ; B123 ; B124 ; B127.

[703] B3 ; B4 ; B7 ; B8 ; B11 ; B13 ; B15 ; B21 ; B24 ; B32 ; B36 ; B37 ; B38 ; B45 ; B58 ; B71 ; B73 ; B90 ; B101 ; B102 ; B119 ; B120 ; B121 ; B123 ; B124 ; B127.

[704] B11 (vers 1100) ; B13 (1108) ; B21 (1110) ; B36 (1094-5) ; B37 (1095) ; B45 (1080-1132) : B55 (1080-1132) ; B58 (1108) ; B67 (1108) ; B73 (1108) ; B90 (1108) ; B102 (1111) ; B119 (1108) ; B120 (1108) ; B121 (1107) ; B122 (1108) ; B124 (1108) ; B127 (1109).

(16)[705] ; le ministérial Borrel (14)[706] ; Richard (12)[707] ; Guigues le doyen (9)[708] ; Fulco (8)[709] ; le cellérier Guillaume Létard (8)[710].

Dans le cartulaire C, les plus représentés sont Ayrald de Savoie, doyen de Saint-André (il souscrit les actes C41 et C42), Guigues le convers (il ne souscrit aucun acte mais est présent d'une autre manière dans onze actes) et Ulric doyen de Grenoble (souscrit les actes C42 et C108). Quant à Amat, il n'est présent que dans un seul acte, qu'il rédige (C39). Cette faible présence des proches d'Hugues dans le cartulaire C confirme que ce dernier est plus tardif et surtout n'avait pas forcément la même fonction que le cartulaire B. Ajoutons que dans plusieurs actes c'est l'ensemble des clercs représentant l'Eglise de Grenoble - à quoi s'ajoute même l'ensemble des laïcs - qui approuve le document[711].

Ces soutiens, non seulement contribuent au renouveau spirituel du diocèse - au moins pour les clercs - mais secondent aussi magistralement l'évêque dans sa politique de récupération du temporel diocésain, en agissant souvent en son nom pour obtenir restitutions, donations et autres reconnaissances de soumission au prélat[712].

Les actes où les proches d'Hugues de Grenoble sont surreprésentés[713] concernent souvent des seigneurs importants - Sassenage (B90), Ainard de Moirans (B58), Lombard, Morestel et La Balme (B13) - qui s'expriment directement à la première personne (sauf un : B55). On trouve aussi

---

[705] B15 (1109) ; B24 (1109) ; B26 (1110) ; B36 (1094-5) ; B37 (1095) ; B55 (1080-1132) ; B58 (1108) ; B75 (1110) ; B76 (1110) ; B77 (1110) ; B80 (1110) ; B90 (1108) ; B99 (1110) ; B101 (1111) ; B103 (1111) ; B122 (1108).

[706] B55 (1080-1132) ; B56 (1080-1132) ; B65 (1110) ; B67 (1108) ; B69 (vers 1110) ; B70 (1109) ; B72 (1110) ; B75 (1110) ; B76 (1110) ; B77 (1110) ; B78 (1111) ; B79 (1110) ; B80 (1110) ; B82 (1111) ; B83 (1111).

[707] B11 (1100) ; B13 (1108) ; B55 (1080-1132) ; B58 (1108) ; B65 (vers 1110) ; B67 (1108) ; B74 (1110) ; B90 (1108) ; B91 (1109) ; B101 (1111) ; B119 (1108) ; B127 (1109). Richard rédige les actes B74 et B119.

[708] B13 (1108) ; B21 (1110) ; B36 (1094-5) ; B37 (1095) ; B71 (vers 1099) ; B73 (1108) ; B102 (1111) ; B119 (1108) ; B120 (1108).

[709] B4 (1101) ; B13 (1108) ; B21 (1110) ; B45 (non daté) ; B102 (1111) ; B119 (1108) ; B123 (1108) ; B128 (non daté).

[710] B7 (1094) ; B9 (1107) ; B16 (vers 1100) ; B17 (vers 1100) ; B23 (1107) ; B32 (1101) ; B36 (1094-5) ; B71 (vers 1099).

[711] B28 ; B39 ; B41 ; B57 ; B71 ; B73 ; B85 ; B86 ; B87 ; B102 ; C81.

[712] Sylvain Excoffon, « Une abbaye en Dauphiné », article cité, p. 120.

[713] B13 ; B21 ; B32 ; B36 ; B37 ; B45 ; B55 ; B58 ; B67 ; B71 ; B75 ; B76 ; B90 ; B101 ; B102 ; B119 ; B120 ; B123 ; B127.

quatre actes épiscopaux (B21 ; B32 ; B45 ; B71). Cinq seulement de ces actes ne sont pas rédigés par Amat[714] ; quatre sont datés de l'épiscopat d'Hugues de Grenoble[715].

Dans le même temps, Hugues de Grenoble mène une active politique de fondation ou de reprise en main d'établissements de chanoines. Il fonde Miséré puis Saint-Jeoire, puis impose la réforme régulière à Saint-André - à une date inconnue - et Saint-Donat, établissement qu'il finit par placer sous l'autorité des chanoines d'Oulx. En ce qui concerne le Saint-Donat, le chapitre et le prieur reviennent très souvent dans les actes, non pas pour soutenir la politique épiscopale mais parce qu'ils en sont la cible[716]. En effet, à l'issue du conflit contre Guy de Vienne, Hugues de Châteauneuf fait valoir son autorité en tant que prévôt de Saint-Donat, titre détenu par les évêques de Grenoble[717]. Dans ce dossier complexe qui montre avec une acuité particulière l'utilisation du droit, on apprend que la « *terra prepositalis* » fait partie de la « *dominicatura episcopi* » (voir B105 et C108). Le reste est la part des chanoines (« *communia ecclesie* » : B67 et C108). Il y a bien deux manses, mais le prévôt garde le droit sur le mense canonial (A1 et A3). Puis Hugues a transféré la mense capitulaire à Oulx et la mense canoniale à l'église de Grenoble (A2 et A3).

La réforme concerne donc aussi la mise en place d'une distinction entre mense canoniale et mense épiscopale, inexistante avant Hugues de Châteauneuf. En effet, dans l'acte A34, l'évêque Artaud déclare administrer tous les biens de l'église de Grenoble[718]. A l'instar de l'application de la règle augustinienne, l'évêque fait preuve de pragmatisme, mettant en place une sorte de féodalité épiscopale en inféodant des terres en lien avec une charge canoniale[719]. Ces terres, attribuées à des

---

[714] B45 ; B55 (il s'agit d'une liste de fiefs de l'évêque dans le Saint-Donat) ; B71 ; B119 (néanmoins l'acte est rédigé par Richard, un autre membre de la garde rapprochée de l'évêque) ; B127.

[715] B13 ; B21 ; B58 ; B90.

[716] -Mention du prieur Archimbauld dans les souscriptions : B64 et B68 en 1109 ; B72 et B77 en 1110 ; B78, B82 et B83 en 1111. Il est également présent dans l'acte B67 en 1108.
-Mention du chapitre et des principaux chanoines de Saint-Donat - Gualterius, Martin et Sylvestre notamment : B62 ; B68 ; C81 et C108 pour l'ensemble des chanoines ; B67 et B72 pour Gualterius ; B72 ; B77 ; B78 ; B82 pour Martin ; B82 et B128 pour Sylvestre.

[717] Cela explique également les nombreuses mentions de la famille de Moirans, l'une des plus puissantes des environs : B27 ; B57 ; B58 ; B59 ; B63 ; B64 ; B65 ; B71 ; B128 ; C14.

[718] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 365.

[719] Laurent Ripart, « Saint-Maurice d'Agaune et la réforme canoniale (fin Xe-milieu du XIIe siècle) », dans Nicole Brocard, Françoise Vanotti et Anne Wagner, dir., *Autour de saint Maurice. Politique, société et construction identitaire. Actes du colloque de Besançon et Saint-Maurice, 28 septembre-2 octobre 2009*, Saint-Maurice, 2012, p. 219-234, ici p. 227-228. Nous pouvons dire que cette politique épiscopale à l'égard des chanoines et du patrimoine de la cathédrale se veut plus conciliante encore que dans le cadre de l'introduction de la réforme régulière dans l'abbaye d'Agaune qui, pour le coup, transforme en profondeur les relations entre l'abbaye et les familles seigneuriales locales.

chanoines ou leur famille, sont qualifiées de fief et non de prébende, montrant sans doute l'indistinction entre les deux. Plusieurs fois l'évêque inféode les terres « restituées » au fils du donateur qui est chanoine (B50 et B102 pour les Lans ; B43 pour la famille d'Ulric ; B29 pour Adon). Dans le cas d'Ulric, le don se fait l'année où il devient doyen, c'est-à-dire en 1111. Le don devient donc prébende pour la charge du fils. Il se passe exactement la même chose pour la famille de Lans dans l'acte B102 : le don se fait le jour où le fils devient chanoine.

En outre, on observe la constitution de lignages de chanoines. Ainsi Guigues de Lans, qui devient chanoine en 1111, est le neveu d'un autre chanoine portant le même nom (B102). Quant au doyen Rodulf de l'acte C125 (sous Hugues II), présent dans l'acte C54, il serait le neveu du doyen Ulric[720].

Ces éléments, ajoutés au fait que le chapitre est composé essentiellement des fils de l'élite châtelaine locale, font que le chapitre joue un rôle de médiateur et d'intermédiaire, notamment entre le comte et l'évêque. En effet, il ne faut pas du tout imaginer un chapitre fidèle derrière l'évêque. Au contraire, certains sont pleinement partisans du comte quand d'autres ont des intérêts dans les deux camps, leur position ambigüe favorisant alors les négociations. Pierre de Vizille, chanoine de Grenoble, est témoin du comte sous Hugues II, tandis que Pierre Chaunais, agent du comte, aurait un lien étroit de parenté avec Gautier Chaunais, lui aussi chanoine de Grenoble[721].

Conclusion : réforme grégorienne ou seigneurie épiscopale ?

L'analyse approfondie des actes révèlent la volonté de l'évêque de mieux situer les biens échangés et évoqués dans les actes, tout en se focalisant davantage sur les églises et les dîmes - bien que ces dernières ne fassent que peu l'objet de donations gratuites. La comparaison avec les actes de Domène ou ceux de la région de Grenoble des décennies précédentes est, de ce point de vue, particulièrement éclairante. S'il convient de prendre en compte « l'effet de source », nul doute que les cartulaires de Grenoble sont le support de l'affirmation de l'action épiscopale.

Hugues de Châteauneuf mène une double stratégie. Tout d'abord appliquer localement la réforme, comme le montrent les récupérations de dîmes et d'églises ainsi que certaines formules à

[720] Yvain Maret, *La Réforme du chapitre cathédral de Grenoble*, mémoire cité, p. 23.

[721] *Ibid*., p. 29.

forte dimension spirituelle. Pourtant, ces dernières sont au final peu fréquentes et révèlent que l'évêque ne situe pas l'essentiel de son action dans le cadre de l'économie du Salut. En s'appuyant sur l'histoire et le droit, l'évêque vise surtout - et c'est là le second aspect de la politique épiscopale - l'instauration d'une seigneurie épiscopale ayant recouvré ses patrimoines et capable, à partir de là, de faire face aux seigneurs laïcs, en particulier au comte.

Pour ce faire, l'évêque a pu compter sur l'appui extérieur des papes, des légats, de certains évêques voisins. Cette période est d'ailleurs concomitante de l'affirmation du diocèse de Grenoble à l'échelle de la Province de Vienne et même au-delà. A l'intérieur du diocèse, Hugues de Châteauneuf était épaulé par une sorte de proto-administration composée de fils de l'élite châtelaine locale, de membres du chapitre de la cathédrale et de quelques clercs issus des ordres réformés de la région. Fort de ces réseaux, Hugues a pu mener, pendant un demi-siècle, malgré les difficultés et les absences, une politique ambitieuse qui l'a vu tenir tête aux comtes mais aussi à son archevêque, multiplier les interventions dans les affaires de l'Eglise, et surtout reconstituer un patrimoine épiscopal conséquent avec le concours de serviteurs et d'agents zélés et compétents.

Pour conclure, les cartulaires se révèlent être une source déterminante sur l'évolution de la conception de l'espace et notamment la concurrence des pouvoirs s'exprimant à travers les récupérations de dîmes ou les références à la paroisse ou au mandement. On assiste alors à la fin de la transition entre l'époque carolingienne et l'époque féodale dans la mise en place des nouvelles circonscriptions et le déploiement d'une nouvelle élite à l'échelle locale. Les cartulaires montrent également les progrès de la gestion et de l'administration du diocèse par l'évêque qui, pour ce faire, se dote d'un personnel spécialisé, à la fois compétent techniquement et acquis à la réforme.

La politique de l'évêque à l'égard des établissements religieux - fondations nouvelles ou anciennes - est un autre aspect de cette stratégie duale de constitution d'un *dominium* épiscopal faisant également la promotion de la réforme.

Chapitre 5

Pouvoir épiscopal et fondations régulières sous Hugues de Grenoble

Introduction

Tout à la fois prélat grégorien zélé et membre de l'élite châtelaine locale, Hugues de Châteauneuf ne pouvait pas mettre de côté la question régulière, comprenons par là le rôle majeur joué par les établissements ecclésiastiques dans la gestion de l'espace, la circulation des biens, les relations avec l'aristocratie, en particulier dans un contexte de nouvelle dynamique religieuse et d'innovation spirituelle[722]. En effet, la fin du XIe siècle est une période de bouleversement des pratiques religieuses et des exigences spirituelles dans toute la société médiévale. Ce mouvement concerne autant la seule sphère ecclésiastique et l'Eglise - en tant qu'institution - que la sphère laïque, les élites comme les plus humbles.

Pour le dire vite, pendant près de deux siècles, entre le début du Xe siècle et la fin du XIe siècle, le monachisme bénédictin a représenté la voie privilégiée pour atteindre le Salut. La période a vu le développement considérable de Cluny mais aussi d'autres congrégations du même type : moins connue à l'échelle de la Chrétienté que la fondation de Guillaume Ier d'Aquitaine, Saint-Chaffre exerce pendant longtemps une influence considérable dans la région du Rhône[723]. Pourtant, l'expansion de Cluny, importante dans la vallée du Rhône, reste essentiellement confinée aux zones de plaines[724]. A partir de la seconde moitié du XIe siècle, de nouvelles formes de vie religieuse et de spiritualité vont émerger et venir peu à peu contester l'hégémonie clunisienne. Parmi ces

[722] André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, ouvrage cité.

[723] Alain Dubreucq, Bernard Sanial, dir., *Saint-Chaffre, la Chaise-Dieu et leurs voisins. Concurrences, influences et complémentarités monastiques au Moyen Âge. Actes du colloque international du Monastier (13-15 septembre 2012)*, à paraître ; Martin de Framont, Christian Lauranson-Rosaz, Bernard Sanial, dir., *Les bénédictins de Saint-Chaffre du Monastier, histoire et archéologie d'une congrégation, Actes du colloque du CERCOR des 7, 8 et 9 nov 1997*, Le Monastier-sur-Gazeille, 1998.

[724] Les établissements du réseau clunisien dans la province de Vienne sont situés majoritairement dans la vallée du Rhône, plus précisément encore autour de la cité de Vienne. Nathanaël Nimmegeers parle d'une « hyper concentration viennoise » à propos du réseau régulier dans la province ecclésiastique de Vienne : voir *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 417.

aspirations, nous pouvons répertorier le renouveau de l'érémitisme, le développement de fondations de chanoines réguliers et enfin la redéfinition du monachisme traditionnel avec l'essor plus tardif de Cîteaux.

Ces initiatives, ainsi que d'autres phénomènes comme la croisade ou le développement des hérésies, sont à mettre en relation avec le mouvement grégorien dont elles sont concomitantes, ce qui n'est bien sûr pas fortuit. Elles sont les caractéristiques d'un processus de grande ampleur qui bouleverse l'occident médiéval et qui ne concerne pas le seul domaine de la spiritualité.

Les répercussions en furent importantes. D'une part, ces phénomènes participent d'une redéfinition des rapports entre l'Eglise et les grands, avec les conséquences que cela peut avoir sur la politique ecclésiastique de l'aristocratie, la circulation des biens, les réseaux ou les stratégies familiales. D'autre part, cela contribue à redessiner la géographie de l'Occident Chrétien en définissant de nouveaux lieux de pouvoirs et en instaurant de nouvelles formes d'encadrement des hommes[725]. En effet, la période de la réforme grégorienne voit l'ancrage du cadre de la paroisse, le développement de réseaux de petits établissements religieux ainsi que la systématisation de l'imposition de la dîme, avec des répercussions importantes sur les pratiques sociales et les représentations des communautés[726].

Hugues de Châteauneuf participe pleinement à l'ensemble de ce processus. Sous son épiscopat, la carte des établissements religieux de son diocèse se modifie considérablement comme l'a montré Noëlle Deflou-Leca[727]. Ce changement est le fruit d'une politique active de l'évêque grenoblois, laquelle comporte deux volets que nous étudierons, non sans avoir présenté préalablement le paysage régulier à Grenoble avant l'avènement de l'évêque grégorien et analysé le rôle des Albon. D'une part, Hugues de Châteauneuf va se montrer particulièrement soucieux de fonder - ou de soutenir la fondation - de nouveaux établissements religieux dans son diocèse. La plus célèbre de ces fondations est bien entendu la Grande-Chartreuse, mais nous verrons qu'il ne s'agit aucunement de la seule trace laissée par l'évêque. D'autre part, il va contribuer à dynamiser et intensifier les rapports entre l'épiscopat et les grandes fondations existantes. En effet, il va

---

[725] Florian Mazel, dir., *L'espace du diocèse*, ouvrage cité.

[726] Peu d'études portent sur le développement de *loca* et de petites dépendances religieuses parfois hâtivement dénommés prieurés par l'historiographie. Longtemps l'ouvrage de référence a été celui édité par Jean Loup Lemaître, *Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval*, Paris, 1987. Depuis, la question a été reprise et repensée par Noëlle Deflou-Leca dans sa thèse de doctorat : *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances (Ve-XIIIe siècle). Un monastère bénédictin au haut Moyen Âge*, Saint-Etienne, 2010 ; voir aussi Daniel Pichot et Florian Mazel, dir., *Prieurés et société au Moyen Âge*, *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 113, année 2006, numéro 3, Rennes, 2007. Sur l'imposition de la dîme, voir Michel Lauwers, ed., *La Dîme, l'Eglise et la société féodale*, ouvrage cité.

[727] « La politique monastique des évêques de Grenoble : autour de saint Hugues », article cité.

développer et entretenir des liens étroits avec des établissements liés à ce renouveau spirituel que nous n'avons qu'évoqué précédemment, pensons à Saint-Ruf ou Oulx, peut-être au détriment du monachisme traditionnel. Nous verrons que les intérêts des grégoriens et des élites laïcs vont se rejoindre par moment, contribuant à la fois à l'exacerbation du conflit entre les deux parties et à la formidable dynamique des mouvements spirituels concernés. En effet, il n'est pas impossible que ce redéploiement des alliances, des amitiés, des réseaux d'encadrements, des manières d'exprimer ces nouvelles spiritualités aient créé un contexte à la fois de concurrence entre laïcs et grégoriens mais aussi de complémentarité : les deux sphères auraient œuvré, par leur zèle et leur soutien aux fondations religieuses, à la réussite de ces entreprises. Enfin, nous nous demanderons si cette politique est seulement l'application locale des principes et directives des grégoriens ou si elle n'est pas aussi la preuve d'une appétence d'Hugues de Châteauneuf pour une vie régulière agrémentée d'une forme de solitude.

I. Le paysage régulier à Grenoble en 1080 et le rôle des Albon

A partir du XIe siècle, les établissements importants de la région sont abandonnés au profit du développement d'un réseau de *loca* monastiques. On passe alors d'un système carolingien concentré à une organisation féodale composée d'un semi de petits établissements. Dans les zones de montagne, cela permet de pousser l'occupation au-delà de ce qu'avaient investi jusqu'à présent les moines[728]. La vague des moines noirs (1020-1045) est suivie par les mouvements de chanoines réguliers et par le monachisme réformé d'inspiration érémitique - chartreux et cisterciens.

L'initiative revient souvent aux grandes familles qui prennent le relais de l'autorité publique - royale/comtale ou épiscopale. En effet, la prise en charge de la réforme et l'encadrement des établissements religieux apparaissent comme le prolongement naturel du contrôle des sièges épiscopaux[729]. Or, nous avons vu que dans les Alpes, dès la fin du Xe siècle, les Guigonides comme les Humbertiens posent la main sur plusieurs sièges cathédraux. La collaboration avec une fondation religieuse permet de légitimer sa domination en s'appuyant sur les spécialistes du salut[730].

---

[728] Laurent Ripart, « Moines ou seigneurs : qui sont les fondateurs ? Le cas des prieurés bénédictins des Alpes occidentales (vers 1020-vers 1045) », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, n°113-3, 2006, p. 189-202.

[729] Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise en Provence*, ouvrage cité, p. 84.

[730] *Ibid.*, p. 94.

Il s'agit alors d'une association temporelle et spirituelle entre les deux institutions détentrices de l'autorité et exerçant une domination sur les hommes comme sur la terre.

Comme l'a rappelé Laurent Ripart, l'explication de ce processus a varié en fonction de la focale[731]. Pour l'histoire ecclésiastique, ce développement était le fruit de la réforme monastique puis grégorienne. Du point de vue de l'histoire de la société laïque, il était lié à l'essor d'une nouvelle aristocratie. Aujourd'hui nous pouvons avancer qu'il y a eu à la fois complémentarité et concurrence entre ces deux pôles (lesquels sont loin d'être aussi cloisonnés qu'on le postulait à l'époque) pour l'exercice du pouvoir, le contrôle et l'encadrement des populations. Les établissements religieux, en raison de leur capacité d'intercession, se révèlent être des catalyseurs du changement social et des aspirations laïques[732].

Le Dauphiné semble bien peu concerné par les différentes périodes d'émulation spirituelle avant l'an mil. En effet, Noëlle Deflou-Leca fait le constat, à la suite de Bernard Bligny, d'un désert monastique dans les Alpes avant le XIe siècle[733]. Seuls deux établissements nous sont connus avant le XIe siècle. Le premier est la fondation de Sainte-Marie de Vizille, peut-être dû à une initiative de frères du diocèse de Vienne[734]. Le second est, à l'inverse, l'enclave grenobloise dans le territoire viennois que représente l'église Saint-Donat de Jovinzieux[735].

Les premiers développements du monachisme dans le diocèse sont à mettre à l'actif de l'évêque Humbert (990-1025), membre de la famille des Guigonides, originaires d'Albon. Selon Nathanaël

---

[731] Laurent Ripart, « Moines ou seigneurs : qui sont les fondateurs ? », article cité.

[732] L'intercession est une notion nodale dans les sociétés anciennes, une pratique sociale qui obéit à des principes, des rituels, des règles tacites de fonctionnement. La fondation d'un établissement par un laïc et l'entretien de relations étroites avec un ordre religieux permet la mise en scène et l'activation de cette intercession, laquelle bénéficie aux deux parties, les moines voyant ainsi reconnaître leur capacité à l'exercer et donc la légitimité de leur place dans la hiérarchie sociale. Voir Jean-Marie Moeglin, *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, 2004. Sur les réflexions à propos de la place des moines dans la société médiévale, voir Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale*, ouvrage cité.

[733] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 235. Laurent Ripart fit le même constat à l'occasion de sa présentation « La conquête religieuse des Alpes (VIIIe-XIIe siècle) », au cours de la journée d'étude organisée par Noëlle Deflou-Leca à Saint-Etienne sur le thème *Monachisme et espaces monastiques en Rhône Alpes (IVe-XIIe siècle)*. A partir de ce qu'avance Nathanaël Nimmegeers, nous pouvons même étendre ce constat à l'ensemble des diocèses Rhône-alpins, exception faite de celui de Vienne : voir *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 369 et ss.

[734] Bernard Bligny, *Le diocèse de Grenoble*, ouvrage cité, p. 18 ; Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 235. C'est un site important puisqu'il s'agit de la première trace d'une communauté monastique hors de Vienne durant le haut Moyen Âge. La fondation, mentionnée dans la charte d'immunité de la Novalaise d'Abbon en 726, daterait donc de la fin du VIIe ou du début du VIIIe siècle. Voir Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 384 ; Laurent Ripart, « La Novalaise, les Alpes et la frontière (VIIIe-XIIe siècle) », dans Frederi Arneodo et Paola Guglielmotti, dir., *Attraverso le Alpi. S. Michele, Novalesa, S. Teofredo e altre reti monastiche. Atti del convegno di Cervère-Valgrana, 12-14 marzo 2004*, Bari, 2008, p. 95-114, p. 103.

[735] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 235.

Nimmegeers, le diocèse de Grenoble est le plus réceptif à la poussée bénédictine à cette époque en raison de la collaboration étroite avec les lignages aristocratiques[736].

Le monachisme est alors utilisé comme un facteur d'expansion du pouvoir de l'évêque[737]. Pour favoriser le développement du monachisme, l'évêque Humbert est contraint de solliciter des communautés extérieures au diocèse, les fondations étant, nous l'avons vu, peu nombreuses à Grenoble. Ainsi, les Albon font appel à Cluny vers 995-996 pour restaurer la vie régulière dans l'un des principaux monastères de la région : Vizille. Pour ce faire, ils n'hésitent pas à se montrer généreux comme l'attestent les clauses de l'accord : l'évêque, soutenu par sa mère, son frère Guigues et son neveu Humbert, évêque de Valence, donne l'église Sainte-Marie, ses dépendances, le bourg de Vizille, une partie du château et sa propre demeure[738]. Cluny se voit confirmer la donation par Guigues le Vieux, neveu de l'évêque Humbert, peu avant 1070, signe des liens étroits noués entre les moines clunisiens et les Guigues, et de l'importance du site pour ces derniers[739].

Les Albon ne sont pas les seuls à se tourner vers Cluny. En 1027, les clunisiens bénéficient d'un don de terres à Domène, dans le Grésivaudan[740]. Vers 1057-1058, la petite communauté devient un prieuré suite à la consécration de l'église, en présence des évêques de Grenoble, Embrun, Vienne et Moûtiers[741].

Quelques années après l'appel à Cluny, en 1012, Humbert va faire appel aux moines de Saint-Chaffre pour installer une communauté dans l'antique basilique funéraire de Saint-Oyand, qui prend le nom de Saint-Laurent[742]. Cette première implantation de Saint-Chaffre s'expliquerait par les liens de parenté entre l'évêque et l'abbé de Saint-Chaffre Hugues[743]. La communauté essaime à

---

[736] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 417.

[737] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 236.

[738] *Ibid.* ; *RCC*, n°2307, p. 430-431.

[739] *RCC*, n°3652 p. 821-3. Confirmé des années plus tard, vers 1100, par Guigues le comte. Il prie Hugues de Cluny de pardonner à son père ses offenses et d'ordonner d'en faire mémoire dans ses monastères. En outre, il lui demande le secours de ses prières. Voir *RD* n°2668 ; *RCC*, n°3794, p. 145-6.
Vizille n'est pas, loin s'en faut, le seul don des Albon à Cluny : en 1079, Guigues le Gras donne la chapelle de Moras et l'église de Saint-Priest aux Combes, avec leurs dépendances : *RCC*, n°3542, p. 669-670. Sur les liens entre Cluny et les Albon, il convient d'ajouter que le comte Guigues le Vieux se fait moine à Cluny vers 1057. Le fait est rappelé dans un acte d'Oulx de février 1101 : *Oulx (Rivautella),* n°243, p. 196-7 ; *Oulx (Collino)*, n°80, p. 83-4.

[740] *CD*, n°61, p. 59 ; *RCC*, n°2801, p. 4-5.

[741] *CD*, n°1, p. 1-4.

[742] *CSC*, n°355, p. 118-120. Voir Renée Colardelle, *La ville et la mort : Saint-Laurent de Grenoble, 2000 ans de tradition funéraire*, Turnhout, 2008.

[743] Alain de Montjoye, « Le prieuré chaffrien de Vif (Isère) », dans Martin de Framont, Christian Lauranson-Rosaz, Bernard Sanial, dir., *Les bénédictins de Saint-Chaffre du Monastier*, ouvrage cité.

Vif suite à une donation de quatre églises en 1035 par des laïcs liés aux Albon selon N. Deflou-Leca[744].

Si Saint-Chaffre et Cluny semblent bénéficier de la préférence des Albon, ce ne sont pas les seules congrégations à s'implanter dans le diocèse. En 1016, l'évêque Humbert d'Albon aurait fait appel aux moines de Cruas, le long du Rhône entre Valence et Montélimar, pour installer une communauté régulière à Saint-Pierre de Moirans[745]. Guigues le comte contribue par ses dons à l'implantation de frères de Saint-Pierre de Vienne à La Mure[746]. Beaucoup plus tard, sous Guigues le Gras vers 1077, les Albon sollicitent La Chaise-Dieu pour fonder le prieuré de Saint-Robert-de-Cornillon[747]. Si la question de l'origine familiale et territoriale des Guigues se pose toujours, Noëlle Deflou-Leca voit dans ces appels à La Chaise-Dieu et Saint-Chaffre, un signe de liens étroits avec l'Auvergne[748]. Quoiqu'il en soit, le prieuré occupe rapidement une place essentielle dans le patrimoine et la stratégie des Guigues puisqu'il devient la nécropole de la lignée[749].

La famille d'Albon n'est pas la seule à favoriser le développement du monachisme dans le diocèse. Le comte de Savoie Humbert va lui aussi faire appel à Cluny et Saint-Chaffre pour faire souffler un vent de réforme dans ses territoires situés au nord et à l'est du diocèse. Les moines de Saint-Chaffre sont chargés de fonder un établissement aux Echelles, sous la dépendance de Saint-Laurent, en 1042. Selon Laurent Ripart, la fondation servira ensuite de lieu d'inhumation au

---

[744] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 237. En effet, les Albon apparaissent en nombre et en bonne place parmi les témoins : Guigues le Vieux, son épouse, son cousin Mallen, évêque de Grenoble. Sur la fondation de Vif : *CSC*, n°29, p. 23 ; Emmanuel Pilot de Thorey, « Les prieurés de l'ancien diocèse de Grenoble compris dans les limites du Dauphiné », dans *Bulletin de la société statistique des sciences naturelles et des arts industriels du département de l'Isère*, 3e série, t. XII, Grenoble, 1884 ; Alain de Montjoye, « Le prieuré chaffrien de Vif (Isère) », article cité.
Autre don des Guigues à Saint-Chaffre : l'église de Saint-Maurice à Ecclassan, par Guigues le Vieux, mentionné dans un acte de 1094. *CSC*, n°352, p. 117 ; *RD* n°2536.

[745] *CG*, A33. Par la suite, Hugues de Châteauneuf concède à Boson, abbé de Cruas, en 1110, les églises de Chantesse, Vourey et Saint-Jean de Chépy. En retour, il récupère des églises que le prieur de Moirans avait obtenues par simonie (B21).

[746] Noëlle Deflou Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 238 ; *Gallia christiana*, XVI, instr., 22 ; Emmanuel Pilot de Thorey, « Les prieurés de l'ancien diocèse de Grenoble compris dans les limites du Dauphiné », article cité.

[747] *CSAB*, n°123*, *appendix* 30* ; *RD* n°2101.

[748] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 238.

[749] Emmanuel Pilot de Thorey, « Les prieurés de l'ancien diocèse de Grenoble compris dans les limites du Dauphiné », article cité.

comte[750]. On voit clairement ici les liens entre réforme monastique et entretien de la *memoria* familiale des nouveaux lignages aristocratiques. En effet, Saint-Chaffre jouit d'une grande réputation comme spécialiste « régional » de la liturgie pour les morts. En outre, le don est probablement réalisé *in articulo mortis*. Quelques années auparavant, en 1030, les Humbertiens avaient sollicité Cluny pour fonder une communauté au Bourget[751]. Ces deux fondations, situées en zone de contact entre Savoie et Grésivaudan, montrent bien le rôle joué par les établissements réguliers dans les stratégies d'expansion du pouvoir et de balisage de l'espace par les grands[752].

De plus en plus, ces fondations jouent un rôle important comme marqueur du pouvoir dans le cadre de la territorialisation des pouvoirs. En effet, dans un contexte où le diocèse comme la paroisse tendent à s'imposer de plus en plus, ces fondations servent à affirmer une emprise sur des espaces marginaux ou de frontières.

Enfin, pour parfaire cette présentation du paysage régulier à Grenoble, ajoutons la présence d'une collégiale d'Oulx à La Garde en Oisans et d'une forte implantation des moines de Montmajour en Royans[753].

Que déduire de ce panorama du monachisme dans le diocèse de Grenoble autour de l'an mil ? Nous observons que les changements politiques engendrent un changement d'échelle dans les pratiques sociales. Ainsi, à partir de la crise de la royauté bourguignonne, les rares établissements

---

[750] Laurent Ripart, « Les lieux de sépulture des princes de la maison de Savoie », dans Matthieu Flavigny et Guillaume Yout, dir., *La mort en Savoie. Actes du premier Festival international d'Histoire des Pays de Savoie*, La-Roche-sur-Foron, 24-26 juin 2011, Bonneville, 2012, p. 32-43 ; *idem*, « La mort et la sépulture du comte Humbert : une tradition historiographique reconsidérée », dans Fabrice Delrieux et François Kayser, dir., *Des plats pays aux crêtes alpines, Hommages offerts à François Bertrandy*, Chambéry, 2010, p. 71-86.

[751] *RCC*, n°2789, p. 815. Le don est confirmé par l'évêque Mallen de Grenoble. Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 237 ; Laurent Ripart, « Moines ou seigneurs, qui sont les fondateurs », article cité ; Pierre Duparc, « La fondation du prieuré du Bourget-du-lac (XIe siècle) », *Actes du congrès des sociétés savantes de la Province de Savoie, Saint Jean de Maurienne, sept 1968*, Belley, 1972, p. 139-153.

[752] La fondation de la collégiale de Romans constitue un autre exemple caractéristique de cette importance de l'emplacement des établissements. Fondée à l'initiative de l'archevêque Barnard de Vienne (810-841), la collégiale est forte d'un chapitre d'une vingtaine de personnes, soit autant qu'à Grenoble, Valence et Genève. L'établissement domine largement les espaces environnants et s'impose comme un pôle majeur au contact des influences de Vienne, Grenoble et Valence. Voir Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 388 et ss, p. 415.

[753] Bien que l'Oisans soit assez tôt sous contrôle des Guigues, Noëlle Deflou-Leca ne pense pas que la fondation de La Garde soit à mettre au crédit des Albon. Pourtant, ces derniers sont également solidement implantés à Briançon, à proximité de la maison-mère d'Oulx, qu'ils vont largement favoriser : il paraîtrait donc normal que les Guigues profitent de leurs liens avec Oulx pour les implanter en Oisans. Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 239. Sur lien Oulx-Albon, voir Aurélien Le Coq, « La trajectoire des Guigues d'Albon », article cité.
Concernant Montmajour, leur implantation est le fait du seigneur Ismion de Royans, confirmé par l'évêque de Grenoble Artaud vers 1040, ce dernier étant un proche des Guigues : *CG*, A34. Voir aussi Eliana Magnani-Soares, *Monastères et aristocraties en Provence*, ouvrage cité, p. 152-160.

importants semblent abandonnés, tels la Novalaise, l'hôpital du Mont-Cenis, Vizille ou le monastère du Bourg Saint-Pierre. L'émergence de nouvelles familles aristocratiques favorise la reprise en main de ces établissements mais surtout la création d'un réseau dense de petits prieurés de vallée situés sur les axes routiers, notamment dans la seconde moitié du XIe siècle, à la faveur de l'essor de familles seigneuriales de moindre envergure, dans le contexte du développement castral. Ces établissements servent à baliser les territoires contrôlés - les familles s'en servent pour y agréger leurs proches et leur réseau - mais jouent aussi un rôle mémoriel[754]. Leur existence précède souvent l'émergence des lignages aristocratiques, lesquels s'en servent ensuite de point d'appui pour leur stratégie d'expansion. Enfin, ces lieux de pouvoir sont également un moyen de manifester une autorité publique mais à une échelle en adéquation avec l'étendue des pouvoirs de ces nouveaux seigneurs. Le patronage laïc permet de se parer d'une légitimité royale ou épiscopale, les familles comtales prenant le relais des autorités carolingiennes en déliquescence[755].

Ces pôles s'inscrivent aussi dans un contexte de redéploiement spatial, dans le cadre de l'essor des échanges : les prieurés deviennent des centres de gestion des rentes et de polarisation des zones d'échange. Les moines repensent leur domination de l'espace, en termes d'échelle et en termes de densité du maillage : les établissements sont plus modestes mais mieux répartis et permettent un encadrement plus étroit des populations et des zones de production. Pour cela, ils s'appuient sur l'émergence des lignages qui font appel aux fonctions eschatologiques et aux qualités d'intercesseur de ces établissements et de leurs desservants.

Mais les transformations sont aussi religieuses et spirituelles, avec des répercussions spatiales et sociales. L'émergence du nouvel érémitisme suscite l'intérêt et l'engouement de ces familles, lesquelles peuvent donc jouer sur deux tableaux. A l'inverse des *cellae* et autres prieurés, les monastères érémitiques sont essentiellement localisés en altitude ou dans des vallées isolées, comme la Chartreuse ou la fondation d'Aulps dans la vallée de la Drance de Morzine.

Cette diversité des fondations se révèle être une situation de complémentarité et donc, dans une certaine mesure, de compromis. L'insertion des prieurés de vallée dans l'économie et la stratégie politique des grands en font un pôle canalisant leurs dons, dans l'optique d'une économie rentière. A l'inverse, les fondations montagnardes liées au monachisme réformé pratiquent le faire valoir direct et sont donc plus dépendantes en apparence de la bienveillance épiscopale que des largesses

---

[754] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 407. Voir l'exemple du réseau des Albon : Aurélien Le Coq, « La trajectoire des Guigues d'Albon », article cité.

[755] Laurent Ripart, « Moines ou seigneurs : qui sont les fondateurs ? », article cité, p. 193 et ss.

aristocratiques. Pourtant, les évêques sont de plus en plus attentifs sur la question des droits, dîmes et nominations des prêtres dans les territoires des *loca* et autres *cellae*, tandis que les élites laïques se montrent intéressées par le message véhiculé par les fondations érémitiques, intéressement qui se concrétise par des dons ou des conversions pas toujours *in articulo mortis*/*in fine vitae suae*.

L'érection d'un prieuré résulte donc de la rencontre entre deux ambitions : celle d'une grande abbaye qui se réorganise et celle d'une aristocratie qui enracine son pouvoir dans une fondation[756]. Il y a ainsi une adaptation des politiques, stratégies et des pratiques des grands dans le cadre d'une mutation globale de la société : économique, spirituelle, politique, sociale.

Voici donc le tableau des fondations religieuses à Grenoble quand la réforme était encore le fait d'une étroite collaboration entre l'aristocratie et la sphère ecclésiastique, quand les Guigues avaient encore le contrôle de l'évêché de Grenoble. A partir de 1067, le siège grenoblois - le seul qu'ils tenaient solidement - leur échappe. Si cette rupture est loin de mettre un frein à l'essor régulier à Grenoble, elle inaugure une période où les évêques réformateurs prennent largement le relais en matière de politique régulière, qu'il s'agisse de volonté de réforme et de désir de fonder des établissements nouveaux. Comme nous l'avions annoncé, cette inflexion quant au décideur s'accompagne d'une profonde modification du paysage religieux, les moines bénédictins n'étant plus systématiquement sollicités. Ce passage au second plan de l'aristocratie laïque et du monachisme traditionnel dans la prise d'initiative n'est pas innocent et montre bien le passage lent mais certain d'une réforme de type carolingienne à la réforme grégorienne à proprement parler.

II. Les fondations d'Hugues de Châteauneuf

Hugues de Châteauneuf inaugure à Grenoble cette période nouvelle où l'initiative revient quasi exclusivement à l'évêque, au détriment des parentés aristocratiques. Fonder un nouvel établissement encourage et assouvit tout à la fois l'émulation religieuse pour une Eglise régénérée. Ce sont des lieux de pouvoir dont le contrôle est un élément de domination sociale et un moyen privilégié dans la quête du salut.

Il est désormais connu qu'Hugues de Châteauneuf a donné une impulsion décisive au monachisme dans le diocèse de Grenoble. Noëlle Deflou-Leca, reprenant le constat établi il y a un

[756] Laurent Ripart, « Moines ou seigneurs : qui sont les fondateurs ? », article cité, p. 200 et ss.

demi-siècle par Bernard Bligny, a évoqué le « déséquilibre spatial des réguliers » dans les diocèses septentrionaux du royaume de Bourgogne, en particulier le désert régulier qui caractérise le diocèse de Grenoble[757].

La politique d'Hugues de Grenoble modifie en profondeur la composition et le paysage ecclésiastique du diocèse. Surtout, elle est ambitieuse et efficace car plusieurs fondations se trouvent à la tête de petites congrégations, contribuant à la mise en place d'un maillage monastique régional et diocésain[758]. L'évêque est étroitement lié à quatre fondations à Grenoble, représentant tous les courants spirituels de l'époque : la chartreuse (érémitisme ou semi-érémitisme), Saint-Jeoire et Saint-Martin-de-Miséré, qui sont des fondations de chanoines réguliers, enfin l'abbaye de Chalais, liée au nouveau cénobitisme.

A. Les chartreuses

Le projet de Bruno le portait vers les massifs boisés, ces déserts occidentaux comme l'a expliqué Jacques Le Goff[759]. Le diocèse de Grenoble et ses environs représentaient un lieu idéal pour la sédentarisation des sept premiers chartreux, puis pour voir fleurir de nouvelles fondations. Ainsi retrouve-t-on quatre chartreuses dans le seul diocèse de Grenoble au XIIe siècle : la Grande-Chartreuse, les Ecouges, Saint-Hugon et enfin la chartreuse féminine de Parménie[760].

Le XIe siècle est le moment où « la doctrine de mépris du monde sort des livres, de la théorie, et se traduit dans les faits par le développement de l'érémitisme occidental »[761]. Dans ce contexte, la Grande-Chartreuse se révèle être une fondation originale dans le paysage ecclésiastique de l'époque.

Il ne s'agit pas ici de retracer les premières années de l'entreprise cartusienne mais de souligner le rôle joué par Hugues de Châteauneuf dans la fondation puis le développement de la

[757] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne*, ouvrage cité ; Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 233.

[758] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 241.

[759] Voir son chapitre « Le désert-forêt dans l'occident médiéval » dans *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985, p. 59-75.

[760] A cela s'ajoutent les nombreuses chartreuses dans les diocèses alentours mais situées non loin du site originel, pensons à la chartreuse de Bouvante entre Valence et Die, celle de Durbon entre Gap et Die, celle de Portes dans le diocèse de Belley...

[761] Jean Batany, « L'Eglise et le mépris du monde » (à propos de Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde, de Saint Ambroise à la fin du siècle*), *Annales ESC 20*, 1965, p. 1006-114, ici p. 1007.

Grande-Chartreuse. La fondation née du projet de Bruno occupe bien entendu une place à part dans sa carrière, mais nous verrons qu'il est également intervenu dans l'histoire d'autres chartreuses, comme celle des Ecouges.

1. La Grande-Chartreuse

La Grande-Chartreuse est la fondation la plus connue car la plus originale, mais aussi la plus pérenne et la mieux documentée. Outre les actes de la Grande-Chartreuse édités par Bernard Bligny, nous possédons le récit de la fondation et du développement de l'établissement, fait par Guigues le chartreux dans la *Vita* d'Hugues de Grenoble ainsi que dans les Coutumes.

Les faits sont bien connus. Averti en rêve de l'arrivée de Bruno et ses six compagnons, l'évêque de Grenoble les conduit dans le massif de Chartreuse, au nord de Grenoble[762]. Puis, il en négocie les droits auprès de l'abbé Seguin de La Chaise-Dieu, lequel possédait plusieurs biens sur le site et ses environs.

Plus que cela, l'évêque met à disposition des premiers chartreux des bâtiments en bois dans le village de Saint-Pierre en attendant la construction d'un monastère[763]. Puis il consacre lui-même la chapelle le 2 septembre 1084, dédicacée à saint Jean-Baptiste, symbole des ermites, et fait en sorte de garantir la tranquillité pour les ermites par des dons et en menaçant d'anathèmes toute personne qui s'aventurerait sur leur domaine[764]. Comme le rappelle Bernard Bligny, Hugues de Châteauneuf fut sans conteste « le meilleur auxiliaire » de l'entreprise de Bruno[765].

Mais l'évêque de Grenoble ne se contente pas d'aider à la fondation de la Chartreuse. Son rôle fut primordial dans la pérennité de l'établissement. Visitant souvent les frères, il exerce un contrôle étroit sur le site, faisant dire à ses contemporains qu'il assurait les fonctions d'abbé et de

---

[762] Le rêve est un topos de l'hagiographie, un *medium* pour anticiper ou communiquer avec le merveilleux ou les desseins divins. Pour l'anecdote, signalons que, selon Guigues, la mère d'Hugues, à peine enceinte du futur évêque, avait elle-même rêvé que son fils était porté aux cieux devant saint Pierre. Le rêve a ici une connotation méliorative qui en outre se transmet entre personnes bénies de Dieu - car sa mère était très pieuse.
Sur le rêve, voir Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001 ; idem, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994.

[763] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 241.

[764] *RAGC*, n°6 (vers 1100) p. 16-20.

[765] Bernard Bligny, « L'érémitisme et les chartreux », dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milan, 1965, p. 248-270 ; voir aussi Pascal de Raykeer, *Bruno et les chartreux, ces inconnus*, Paris, 2004, p. 35. Hugues est vu comme le deuxième fondateur : Cécile Caby, « *Finis eremitarum* ? Les formes régulières et communautaires de l'érémitisme médiéval », dans André Vauchez, dir., *Ermites de France et d'Italie (XIe-XVe s.)*, Rome, 2013, p. 47-80, ici p. 65.

trésorier[766]. Son autorité est symbolisée par une redevance annuelle due par les chartreux : quinze petites portions de beurre et un quintal de fromage.

Si Hugues de Châteauneuf est si prévenant, c'est aussi que l'époque est à la floraison des vocations et des fondations érémitiques, avec un taux d'échec très important. L'évêque de Grenoble entend s'assurer du succès de cette fondation, a fortiori après les péripéties qui font suite au départ de Bruno pour Rome puis la Calabre en 1090.

L'évêque joue aussi un rôle majeur dans la constitution du patrimoine cartusien, au-delà de la concession du site originel. En effet, si l'évêque ne fait plus de dons par la suite, ni ne supervise la totalité des transferts dont bénéficient les chartreux, force est de constater que le patrimoine cartusien se forge entre 1086 et 1129, c'est-à-dire sous son épiscopat[767]. A partir de là, les limites sont quasi immuables et assurées par un corpus solide.

Parmi les actes de la Chartreuse contemporains d'Hugues de Châteauneuf, on trouve des bulles (2-3-5-20), des règlements de conflit et droits d'usage (18-19), et surtout des dons de terre (1-4 et 7 à 17). Les chartreux exploitent les ressources pastorales de leur espace. Il est donc essentiel pour eux de ne dépendre d'aucun seigneur temporel. Avec l'appui de l'évêque et même du pape, ils vont œuvrer à constituer un alleu, pour n'être en rien « imbriqués dans le réseau des dépendances féodales »[768]. La chose n'est pas facile tant les droits sont multiples et s'entrecroisent, entre seigneurs laïcs (Humbert de Miribel, le comte de Savoie) et ecclésiastiques (la Chaise-Dieu, laquelle renonce difficilement à ses biens : actes 15 et 16).

Le premier acte des chartreux montre déjà le rôle essentiel joué par Hugues de Grenoble. Le 9 décembre 1086 ou 1097, dans sa cité, à l'occasion du synode diocésain, il publie la confirmation de la donation du désert de chartreuse à Bruno par des seigneurs locaux dont Humbert de Miribel, et surtout Séguin, abbé de la Chaise-Dieu (acte 1). Après le départ de Bruno, Landuin et les premiers

---

[766] *Guibert de Nogent, Autobiographie*, Edmond-René Labande, éd. et trad., Paris, 1981. Guibert évoque l'organisation des chartreux : « c'est un prieur qui les régit ; quant aux fonctions d'abbé ou de trésorier, l'évêque de Grenoble, homme d'une haute sainteté, s'en acquitte » (Livre I, Chapitre XI).

[767] *RAGC*, « Introduction », p. XVIII. Puis les chartreux entreprennent de baliser leur domaine en passant des accords et règlements à propos des bornes de la Chartreuse pour mettre fin à différents conflits. *In fine*, ils peuvent compter sur des garanties pontificales les mettant à l'abri des revendications laïques.

[768] Bernard Bligny, *L'église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne*, ouvrage cité, p. 281. En vertu de la spécificité érémitique chez les chartreux, la paix et de la tranquillité sont des éléments indispensables de leur projet. La délimitation du désert est donc indispensable à la réalisation du *propositum* : Cécile Caby, « Finis eremitarum ? », article cité, p. 65-66 ; Adrian P. Tudor, « Erémitisme et solitude dans la première Vie des Pères », *Le Moyen Âge*, 2006/1, tome CXII, p. 43-61.

occupants quittent un temps le site, lequel est confié à l'abbé de la Chaise-Dieu[769]. Une fois le successeur de Bruno revenu définitivement, Séguin pose des difficultés pour restituer le domaine. Hugues de Lyon et Hugues de Grenoble sont alors chargés par Urbain II de convaincre Séguin de restituer le désert aux ermites (acte 3, en 1090[770]).

Une décennie s'écoule avant qu'Hugues de Grenoble ne se réinvite dans les affaires de la Chartreuse. Vers 1100 (acte 6), l'évêque interdit à quiconque, en particulier aux femmes et aux hommes en armes, de traverser les terres des chartreux. En outre, la pêche, la chasse, la pâture des troupeaux et de nombreuses activités similaires sont interdites. Pour s'assurer que ses ordres soient respectés, Hugues ordonne la construction d'une maison à Saint-Laurent du Pont, soit à l'entrée du domaine, pour en garder l'accès.

Puis, l'évêque est présent pour la donation de l'alpe de Bovinant vers 1099-1103 (acte 7). A la même période, le 23 septembre 1103, Guigues d'Albon ajoute sa donation en faveur des chartreux - Valombre - en présence d'Hugues de Grenoble et Ismidon de Die - successeur et proche du légat Hugues sur le siège de Die (acte 9). Vers 1112, c'est un seigneur du diocèse de Belley, Thibert, qui, à la sollicitation d'Hugues, cède la vallée d'Oursière (acte 12). A la fin de sa vie, l'évêque de Grenoble ne cesse de soutenir la consolidation du patrimoine cartusien. En 1129 (acte 15), il confirme les actes de donation sur Currière et Curriérette faits par de nombreux seigneurs des environs : les seigneurs de Miribel, d'Adémar, de Voiron, de Tolvon, de Martel, le comte de Savoie Amédée et l'abbé Bernard de Chalais. A la même époque, le même abbé de Chalais abandonne ses droits sur le territoire de Currière en présence de l'évêque (acte 17). Les actes 18 et 19 ne sont pas datés, il est donc difficile de savoir si le personnage nommé « Hugues évêque de Grenoble » est bien notre évêque ou son successeur, Hugues II. Toujours est-il qu'il règle un conflit entre les chartreux et le seigneur Guigues de Bellecombe à propos de l'alpe de Bovinant en faveur des fils de Bruno (18) puis il tranche un litige entre les frères et des paysans du même lieu (19)[771].

---

[769] En 1090, Urbain II fait venir Bruno à Rome : *PL* 151, c. 62.

[770] C'est chose faite le 17 septembre de la même année (acte 4), en présence de l'archevêque de Lyon. La présence d'Hugues de Grenoble n'est pas mentionnée.

[771] Sur les conflits d'alpages entre moines et paysans, voir Fabrice Mouthon, « Moines et paysans sur les alpages de Savoie (XIe-XIIIe siècles) : mythe et réalité », *Cahiers d'histoire* [En ligne], 46-1 | 2001, URL : http://ch.revues.org/index90.html ; Claude Thomasset et Danièle James-Raoul, ed., *La montagne dans le texte médiéval, entre mythe et réalité*, Paris, 2000 ; Sylvain Excoffon, « Les chartreuses dans leur environnement ecclésiastique, territorial et politique, XIIe-XIVe siècle », dans Silvio Chiaberto, dir., *Certose di montagna, certose di pianura. Contesti teritoriali e sviluppo monastico, Atti del convegno internazionale di Villar Focchiardo - Susa - Avigliana - Collegno, 13-16 iuglio 2000*, Borgone di Susa, 2002, p. 137-145.

Sylvain Excoffon a appelé à réévaluer le rôle d'Hugues II dans l'extension et la consolidation du patrimoine cartusien, notamment en situant sous son épiscopat - et non sous celui d'Hugues de Châteauneuf - la rédaction des actes 6 et 15. Pour autant, lorsque les chartreux qualifient un évêque Hugues dans l'acte n°15 de « très saint père » (« *sanctissimus pater noster* »), il s'agit bien d'Hugues de Châteauneuf[772].

Les relations entre Hugues et la Chartreuse sont donc institutionnelles mais aussi personnelles. Outre la relation profonde qu'il noue avec Bruno puis Guigues, notons que plusieurs membres de son entourage se font chartreux. C'est bien sûr le cas de son père, Odilon, qui meurt presque centenaire à la Grande-Chartreuse[773]. L'un de ses chanoines, Gautier Chaunais, avait suivi le même chemin[774]. Plus tard, l'évêque de Die Ulric (1130-1143), ancienne grande figure du chapitre de Grenoble, se retire lui aussi à la Grande-Chartreuse. Quant aux visites de l'évêque sur le site - nombreuses - elles semblent autant sinon davantage dictées par le souci de s'adonner personnellement à l'expérience érémitique que par une volonté de contrôler et encadrer la fondation. Le soutien d'Hugues de Châteauneuf au développement institutionnel de la Chartreuse n'était donc que le prolongement de son engagement individuel et de sa profonde approbation pour le *modus vivendi* cartusien.

Le fait qu'Hugues participe - bien que moins directement - à la fondation d'une autre maison se revendiquant du projet de Bruno confirme que lui-même adhérait personnellement à cette vocation et souhaitait l'encourager.

2. La seconde fondation « cartusienne » d'Hugues de Châteauneuf à Grenoble : les Ecouges

La fondation des Ecouges est le principal établissement rattaché à la Chartreuse et établi dans le diocèse de Grenoble. Nous savons, par les actes qui sont parvenus jusqu'à nous, qu'Hugues de Châteauneuf joua un rôle important dans cette fondation[775].

Le site se trouve au nord du massif du Vercors, un espace particulièrement favorable aux fondations monastiques d'inspiration érémitique[776]. Une communauté est implantée en 1116, dans

[772] Sylvain Excoffon, « A propos des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse », article cité, p. 207.

[773] *RD* n°3316.

[774] *RD* n°2979.

[775] *CE*, n°1-4 en particulier, p. 83 et ss.

[776] Colette Jourdain-Annequin, dir. *Atlas culturel des Alpes occidentales*, ouvrage cité, p. 201.

un paysage exactement similaire à celui choisi par saint Bruno pour sa propre fondation[777]. Le lieu est austère, perché entre 900 et 1600 mètres d'altitude, isolé et séparé du reste du monde par des falaises infranchissables. La vallée fait onze kilomètres de long pour un kilomètre et demi de large. On y trouve un monastère et une maison basse, la corrérie. Les deux éléments centraux sont l'église et le cloître, avec autour les bâtiments communautaires : réfectoire, bibliothèque, cellules [778]. Plus loin, se trouvent les obédiences, c'est-à-dire les bâtiments servant à l'exploitation du domaine monastique : un moulin à eau à l'ouest et une grange de taille importante à l'est. Le site montre une parfaite adaptation des bâtiments au terrain et aux contraintes du relief grâce à des techniques de terrassement.

Malheureusement, elle doit rapidement faire face à des conflits nombreux et répétés avec les seigneurs voisins. L'établissement peine à se développer et à s'ancrer dans le paysage local. Dès le XIIIe siècle, le renouvellement du recrutement semble aléatoire[779]. En outre, des problèmes économiques limitent la pérennité de la fondation[780]. Le site est abandonné une première fois au XIVe siècle (vers 1331) puis définitivement un siècle plus tard. Les ruines et vestiges de l'église ainsi que de quelques bâtiments ont été dégagés en 1988.

En 1104, Le chanoine Guigues de Lans et d'autres personnes donnent aux Ecouges des biens - un moulin, une métairie - mais aussi des droits - dîmes, prémices, offrande, pâturages... - situés à l'église de Sainte-Croix en Quint et à Saint-Pierre du Pont en Royans. Le don est reçu devant l'église de Sainte-Marie des Ecouges, et Hugues de Châteauneuf est témoin, ainsi que les dignitaires de son chapitre - le doyen Guigues, maître Oldric, le chapelain Beton, le prieur de Moirans Boson - tous ses chanoines et des familiers de l'évêque[781].

Mais ce n'est que vers 1116 que la petite fondation devient véritablement le refuge d'une communauté d'ermites affiliée à la Grande-Chartreuse. Tout d'abord, Guillaume prieur de Quint et d'autres donnent aux ermites ce qu'ils détenaient aux Ecouges et rendent la charte qu'ils avaient

---

[777] La fondation fait partie de la première génération des chartreuses. Elle est fondée la même année que les chartreuses de la Sylve-Bénite près du Pin, de Durbon dans le diocèse de Gap et de Meyriat dans l'Ain, et un an après la chartreuse de Portes dans le diocèse de Belley.

[778] Alain Belmont et Alain Badin de Montjoye, « Le monastère des Écouges et son domaine », *Archéologia* n°458, septembre 2008, p. 56-64.

[779] Bernard Bligny parle de « crise des vocations » dans *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 301.

[780] *Atlas culturel des Alpes*, ouvrage cité, p. 204. C'est aussi le cas de la chartreuse de Durbon.

[781] *CE* n°1, p. 83-84.

obtenue grâce à l'intervention des évêques Hugues de Grenoble et Pierre de Die[782]. Puis, le transfert est complété par le don d'Haynaud de Lans et ses proches - sa femme, ses fils, ses frères et ses neveux - de tout ce qu'ils possèdent dans les montagnes des Ecouges et des environs (Facebelle, et de l'Alchine à la Drevène). Selon l'acte, « Hugues de Grenoble y ajoute son autorité et imprime sa bulle sur la charte »[783].

A l'origine, Hugues de Châteauneuf reçoit la donation des Ecouges du prieur de Sainte-Croix de Quint. Puis il transfère la fondation aux chartreux qui y installent un monastère vers 1116[784].

L'église est consacrée en 1139. Les bâtiments devaient probablement être pour la plupart achevés. C'est à cette date qu'un lien véritable s'établit entre les Ecouges et la Grande-Chartreuse. En effet, la cérémonie de la consécration d'église gagne en importance symbolique aux XI-XIIe siècles. Avant 1139, la fondation les Ecouges était vue comme une fondation érémitique à part entière, aidée en cela par le fait que la Chartreuse n'était pas une congrégation ou un ordre. La progressive institutionnalisation de la fondation de Bruno a permis une évolution des représentations. La consécration de l'église des Ecouges, quant à elle, a été vue comme l'officialisation du rattachement de la fondation à l'esprit de la Grande-Chartreuse. En effet, la consécration représente un acte fondateur d'un nouvel espace-temps polarisé par le bâtiment ecclésial[785]. La cérémonie de consécration ou de dédicace suit un déroulement codifié mettant en scène la création d'un lieu étroitement rattaché au sacré mais qui a aussi vocation à faire fonctionner l'économie locale en polarisant les dons et en exploitant les terres environnantes.

3. Les interventions d'Hugues auprès des autres chartreuses

Hugues est particulièrement présent dans les premiers pas de la Chartreuse de Portes, fondée en 1115 dans les montagnes du Bugey par deux moines d'Ambronay. En compagnie de

---

[782] L'acte mentionne, l'un des seuls de tout le corpus des documents concernant Hugues de Grenoble, un « sceau de l'évêque » qui laisse perplexe. *CE* n°2, p. 85.

[783] *RD* n°3136 ; *CE* n°3, p. 86.

[784] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 241 ; Emmanuel Pilot de Thorey, « Les prieurés de l'ancien diocèse de Grenoble compris dans les limites du Dauphiné », article cité, p. 232-236 ; *CE* n°3, p. 86.

[785] Michel Lauwers, « Consécration d'Eglises, réforme et ecclésiologie monastique. Recherches sur les chartes de consécration provençales du XIe siècle », dans Didier Méhu, dir., *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, 2008, p. 93-142.

l'archevêque de Lyon Gaucerand, il demande à l'abbé d'Ambronay Didier que les deux frères, Bernard et Ponce, puissent fonder un ermitage à Portes[786]. Puis, dès l'année suivante en 1116, à l'occasion de la consécration de l'église de Souclin, les deux mêmes prélats incitent un chevalier de Saint-Sorlin à céder ce qu'il détient dans le désert de Portes[787].

Notons que, selon l'éditeur des lettres des premiers chartreux, l'initiative de la fondation cartusienne du Mont-Dieu dans l'archevêché de Reims revient à Hugues de Châteauneuf lui-même. En effet, il aurait recommandé à Oddon, abbé de Saint-Rémi de Reims, de passage à la Chartreuse en revenant d'Italie, de fonder une chartreuse à Reims[788].

B. Les établissements de chanoines réguliers

Le pontificat d'Hugues de Châteauneuf coïncide avec l'essor des fondations de clercs réguliers[789]. Lui-même va fortement encourager dans son diocèse un mode de vie qu'il avait entrevu lorsqu'il était chanoine à Valence. De manière classique, l'évêque dote ses fondations d'un patrimoine foncier, de revenus et de droits mais se réserve la juridiction et la protection de sa fondation, et conserve des redevances sur les terres, symboles de la sujétion de la fondation au pouvoir épiscopal[790].

Après le départ de Bruno pour l'Italie, la pérennité de la communauté de Chartreuse semble incertaine. Peut-être déçu par ce qui apparaît alors comme un échec (les frères, Landuin à leur tête, se dispersent, certains cherchant à rejoindre Bruno), Hugues va s'intéresser à une autre forme de vie régulière et de spiritualité, celle des chanoines réguliers suivant la règle de saint Augustin[791]. L'essor des chanoines réguliers à Grenoble, contemporain de l'épiscopat d'Hugues de Châteauneuf, s'inscrit dans un contexte de développement des mouvements canoniaux réguliers, vraie spécificité de la réforme grégorienne.

---

[786] *RD* n°3115-3116.

[787] *RD* n°3134.

[788] *Lettres des premiers chartreux : saint Bruno, Guigues, saint Anthelme, introductions, texte critique, traduction et notes par un chartreux*, Paris, 1962, p. 222.

[789] Michel Parisse, dir. *Les chanoines réguliers : émergence et expansion (XIe-XIIIe siècles) ; actes du sixième colloque international du CERCOR, Le Puy en Velay, 29 juin - 1er juillet 2006*, Saint-Etienne, 2009.

[790] Noëlle Deflou-Leca, « La place des communautés régulières dans l'espace urbain », article cité.

[791] *Idem*, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 241.

En l'espace de dix ans, Hugues de Châteauneuf va favoriser la fondation de deux établissements, l'un à Miséré, au sud du massif de la Chartreuse, sur la rive droite de l'Isère, le second à Saint-Jeoire, dans une partie plus excentrée de son diocèse, dans le décanat de Savoie.
En outre, l'évêque va faire en sorte de doter ces fondations en églises et en patrimoines, leur donnant ainsi les revenus nécessaires à leur pérennité et à leur autonomie matérielle. Nous pouvons même aller plus loin et envisager que, pour l'évêque, le don est un moyen de parvenir à une forme de séparation avec le monde, à l'instar de ce que l'on observe à Cluny ou à la Grande-Chartreuse. En effet, nous verrons que les patrimoines et biens concédés par l'évêque ne sont pas dispersés, mais au contraire répondent à une logique spatiale et donc politique. L'objectif serait de mettre en place des pôles, des espaces circonscrits de vie régulière, sorte de cheval de Troie de la réforme, les plus indépendants possible des pouvoirs laïcs.

En outre, si l'évêque semble privilégier cette forme de vie religieuse, c'est sans doute en raison de son attachement à l'*ordo novus*, caractérisé par une vie canoniale stricte excluant la propriété individuelle, ainsi que par la valorisation de l'esprit évangélique et apostolique de pauvreté et de vie commune auparavant dévolue aux seuls moines. Le fait que le patrimoine soit commun limite en théorie l'ingérence laïque car les charges canoniales ne sont plus assorties d'un domaine que les familles pouvaient transmettre à leur progéniture. En concédant des biens à ces établissements, l'évêque n'a pas la crainte de voir ces patrimoines partagés ou appropriés par l'aristocratie. Les fondations de Miséré et de Saint-Jeoire participent donc d'un véritable programme politique de contrôle épiscopal du territoire.

1. Le prieuré de Saint-Martin-de-Miséré

L'établissement de Saint-Martin-de-Miséré est fondé vers 1100, au pied du versant sud/sud-est de la Chartreuse. Il s'agit d'un prieuré d'une dizaine de chanoines, situé le long du torrent de Corbonne. Cette congrégation canoniale autonome dépendait étroitement de l'évêque de Grenoble. En effet, ce dernier portait le titre d'abbé de Saint-Martin, signe du contrôle épiscopal exercé sur la fondation.

Cela confirme l'importance de l'établissement aux yeux de l'évêque mais aussi, de manière plus générale, de tout ce territoire du Grésivaudan situé sur la rive droite de l'Isère, véritable voie de communication entre Grenoble et le nord-est du diocèse vers le décanat de Savoie. Il est par contre difficile d'établir une causalité claire entre les deux : est-ce la fondation et le contrôle de l'établissement qui ont permis à l'évêque d'asseoir son autorité dans cette partie du Grésivaudan ou

l'inverse ? Quoiqu'il en soit, les paroisses alentours de Sappey, Saint-Ismier, Meylan et Saint-Nazaire-les-Eymes sont suffisamment importantes aux yeux de l'évêque pour que les actes y afférents soient compilés dans le tout premier dossier du cartulaire B (B1-B30). En outre, l'acte de fondation semble lui aussi particulièrement précieux puisqu'il figure dans chaque cartulaire. Il s'agit de l'acte 4 du cartulaire A, situé dans le premier cahier avec les actes de Pascal II concernant le règlement et le dénouement du conflit entre Hugues et Guy de Vienne. L'acte est ensuite recopié dans les cartulaires B (B18) et C (C95).

Pourquoi ce lieu est-il si stratégique ? Plusieurs raisons à cela. Tout d'abord parce qu'il est proche de l'accès au massif de la Chartreuse, site qu'il visite souvent de son plein gré ou bien quand la situation avec les Guigues le contraint à fuir sa cité. Ensuite parce que ce territoire donne un accès à d'autres établissements religieux importants que l'évêque entend sans doute surveiller : Chalais et surtout Saint-Laurent-du-Pont. Ce dernier établissement, dépendance de la congrégation de Saint-Chaffre, est érigé sur une ancienne nécropole antique et représente un pôle particulièrement prestigieux. Enfin, parce que les autres rives de l'Isère sont investies par l'aristocratie laïque : les Aynard à Domène, les Guigues à Cornillon...La reconquête épiscopale et la restauration du patrimoine de l'Eglise de Grenoble passe par un contrôle de ces territoires peu investis par les seigneurs laïcs.

L'acte de fondation nous apprend que trois clercs, Pierre Guillaume, Jean Lombard et Constantin, vinrent trouver l'évêque pour lui demander un lieu pour servir Dieu sous l'habit régulier[792]. L'évêque leur concède l'église de Saint-Martin et la partie nord du cimetière pour y ériger un cloître, des maisons et officines. Les trois hommes revêtirent l'habit régulier lors d'un synode, reçurent la bénédiction d'Hugues et lui promirent obéissance. Puis, dans un second temps, l'évêque leur attribua deux autres églises : celle de Saint-Ismier et de Sainte-Marie-de-Biviers et la moitié des dîmes - qui auparavant étaient détenues par des laïcs - contre un cens de 10 sols. Troisième temps, troisième étape : l'acte nous apprend que, le nombre de chanoines ayant augmenté, l'évêque attribua quinze autres églises contre un cens annuel. Il s'agit des églises de Saint-Pancrace, Saint-Hilaire, Saint Bernard, Sainte-Marie-du-Mont, La Pierre, Champ-près-Froges, les Adrets, Tencin, Hurtières, Aix les Bains, Cruet (ou Crossey?), Saint-Etienne d'Arvey, Sainte-Marie d'Arvey, Saint Jean et le Désert.

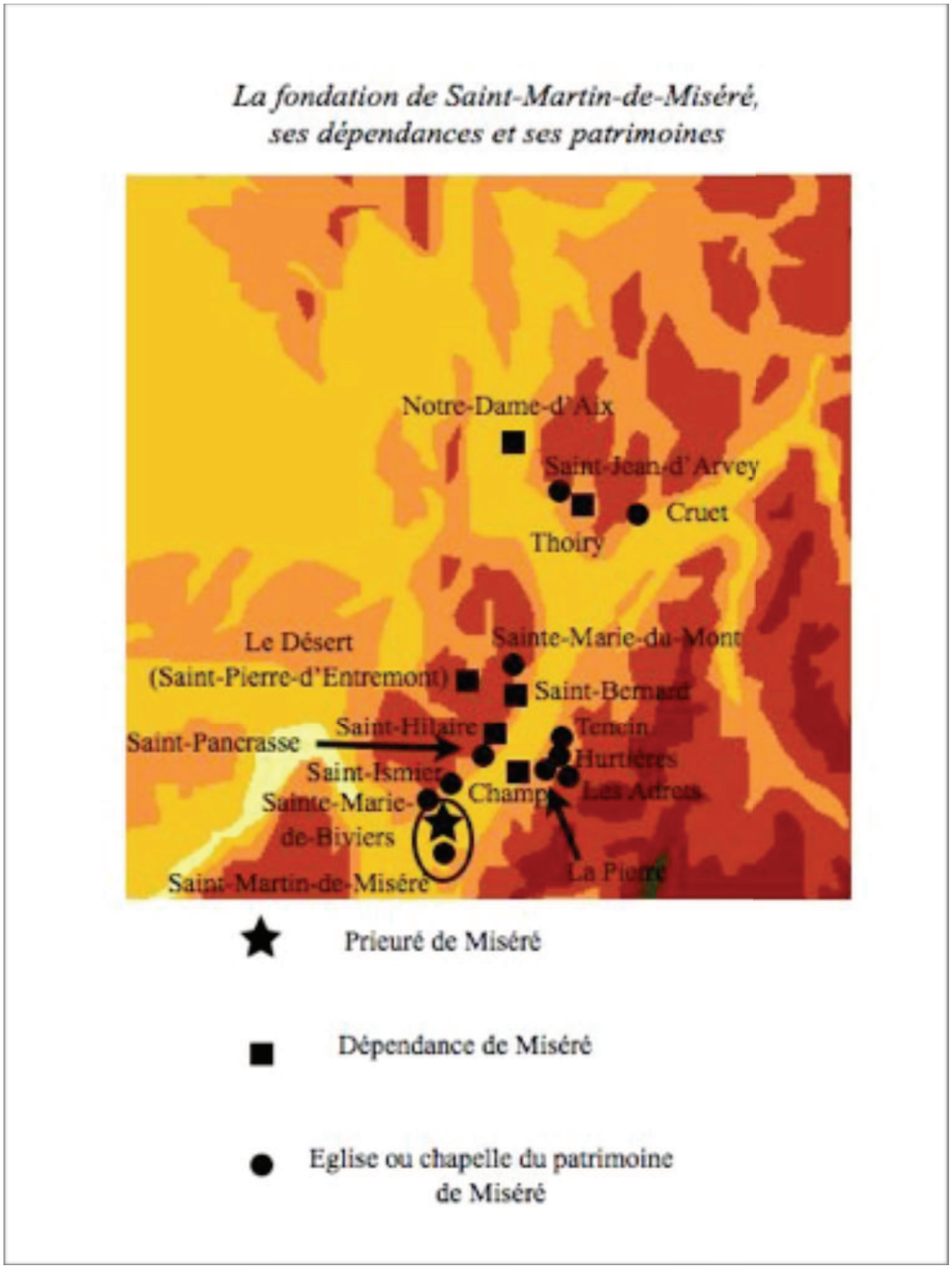
[792] Il s'agit en fait d'une notice récapitulative compilant plusieurs actes en lien avec la fondation. Voir l'annexe 15.

Fort de ces donations, le prieuré de Saint-Martin détenait des revenus importants issus des produits de la terre ou des dîmes. Cela lui permit de se développer et d'essaimer dans tout le diocèse. Six dépendances furent fondées : dans le Grésivaudan à Saint-Bernard, Saint-Hilaire-du-Touvet et au Champ, en Chartreuse à Saint-Pierre d'Entremont, et enfin dans le décanat de Savoie à Aix et à Thoiry[793]. Selon N. Deflou-Leca, la fondation de Saint-Pierre d'Entremont avait pour finalité de prendre le relais des chartreux[794] et Saint-Martin-de-Miséré aurait suivi la règle très exigeante de Saint-Ruf - les chanoines étant qualifiés de « *canonici regulares* »[795].

[793] Voir Pilot de Thorey, « Les prieurés de l'ancien diocèse de Grenoble compris dans les limites du Dauphiné », article cité ; Bernard Bligny, dir. *Le diocèse de Grenoble*, ouvrage cité, p. 46-66 ; *idem*, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 201.

[794] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 242.

[795] *Idem*, « La place des communautés régulières dans l'espace urbain », article cité.



2. Le prieuré de Saint-Jeoire

Le 5 juillet 1110 - contrairement à l'acte sur Saint-Martin-de-Miséré, l'acte de la fondation de Saint-Jeoire est précisément daté - à Arvey, là justement où est érigé une dépendance de Miséré, Hugues de Châteauneuf donne aux frères Géraud, Guillaume et Barnard l'église de Saint-Jeoire en Challes et l'ensemble de sa paroisse, la chapelle de Chignin (jusqu'à la Bondologe, un ruisseau non loin de Francin et Montmélian se jetant dans l'Isère), les églises de Triviers et Curienne, la chapelle de Barby, avec leurs dîmes, oblations, cimetières et autres droits. Il stipule que leur lieu de résidence sera Saint-Jeoire et se réserve un cens annuel en monnaie de Valence ou de Vienne, ainsi qu'une

part de dîme. C'est là l'origine de la collégiale de chanoines réguliers de Saint-Jeoire, située dans le décanat de Savoie, au nord/nord-est du diocèse, et suivant la règle de saint Augustin[796].

Un autre acte, probablement la même année, déclare que l'évêque donne aux chanoines de Saint-Jeoire les églises de Méry, Clarafont, d'Arvillard, Détrier et du Désert. Finalement la fondation essaime vers les dépendances de Drumettaz-Clarafont et d'Arvillard et se trouve à la tête d'un réseau patrimonial d'une dizaine d'églises[797].

On observe plusieurs choses. D'une part que les patrimoines et biens fonciers de ces établissements sont considérablement resserrés. Si la capacité des fondations ecclésiastiques à polariser est aujourd'hui reconnue, dans le cas présent cela s'accompagne d'une réelle stratégie de concentration, sans doute pour créer des pôles et des lieux de pouvoir d'un seul tenant et représentant physiquement et matériellement une entité. Ce phénomène de concentration peut constituer un atout pour être reconnu dans l'espace social et mieux exercer une domination sur les hommes et les terres.

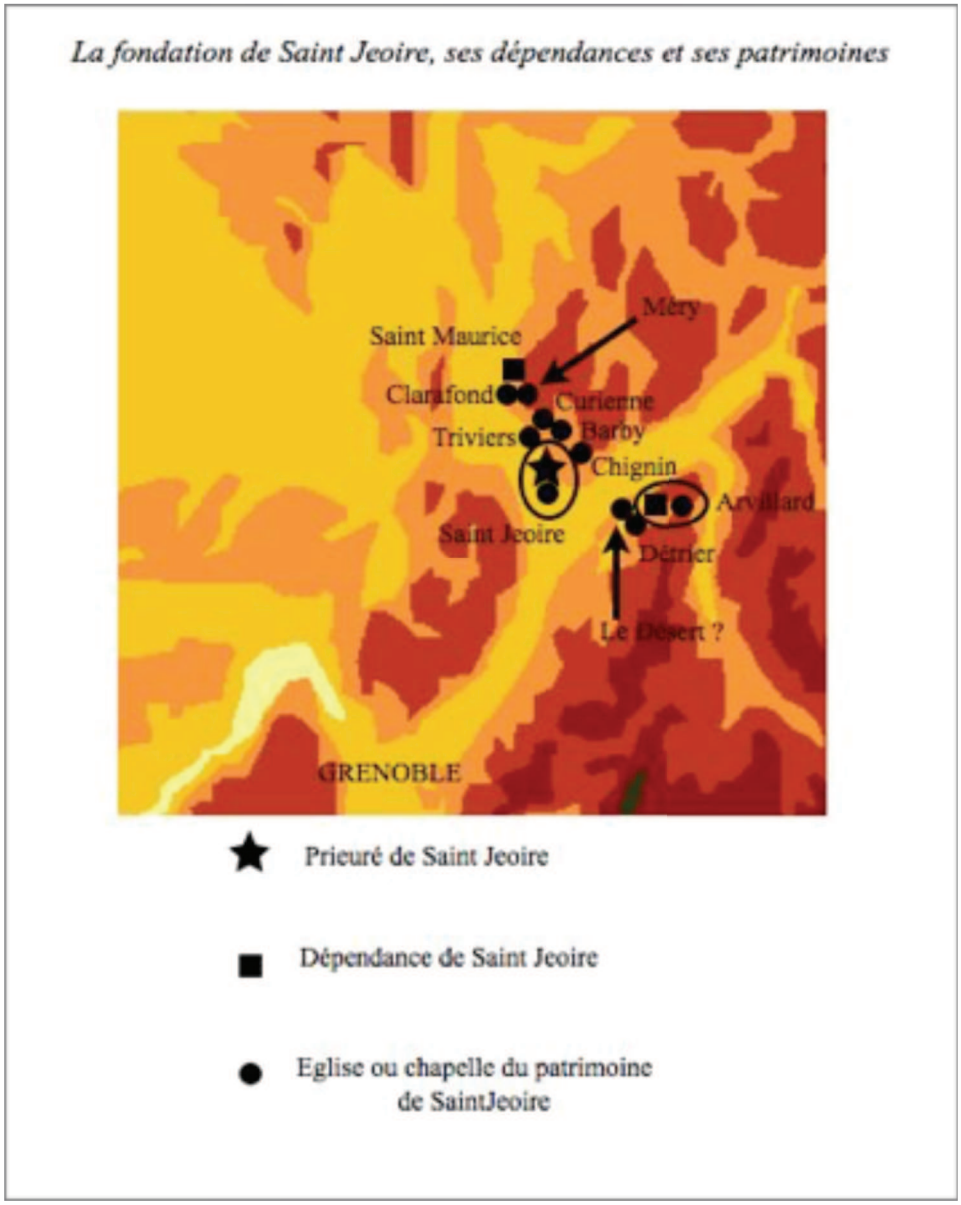
Ensuite, le réseau de chanoines réguliers à Grenoble se superpose assez bien sur celui des fondations monastiques plus anciennes, notamment clunisiennes : concurrence, complémentarité ou remplacement ? Il est difficile de juger en l'état.

Enfin, l'emplacement de ces biens se situe dans des zones stratégiques et sans doute moins investies par les laïcs : de part et d'autre de l'Isère en amont de Domène, au pied du massif de la Chartreuse sur la rive droite de l'Isère, enfin sur les marges nord du diocèse dans le décanat de Savoie.

---

[796] Pour les actes concernant la fondation de Saint-Jeoire, voir l'annexe 16.

[797] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 198-228 ; Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 242.



3. Conclusion sur les établissements de chanoines réguliers

Ces établissements, Hugues les place sous son contrôle direct ou sous celui d'établissements extra-diocésains qui participent à la promotion de la réforme (Saint-Chaffres notamment qui bâtit à la même époque un petit empire monastique). En outre, il leur attribue des patrimoines parfois importants, garantissant ainsi leur autonomie et leur indépendance.

L'idée est que ces établissements forment des pôles de réforme clairement encadrés et séparés de la société féodale qui les entoure. En effet, le fait de se revendiquer d'une règle engendre des modifications dans le fonctionnement interne de la communauté religieuse mais a aussi un

impact sur les relations avec l'extérieur : l'introduction d'une dose d'érémitisme et d'une forme de retrait du monde d'un point de vue spirituel et symbolique implique également une délimitation plus stricte avec le monde laïc et les structures sociales environnantes. Ces pôles en viennent donc à former un réseau de nouveaux établissements réguliers promouvant la réforme.

A l'instar de nombreux évêques à la même époque, Hugues s'appuie sur les chanoines réformés pour peupler son clergé et administrer son diocèse en leur confiant des réseaux d'églises et en concédant les droits paroissiaux[798]. Surtout, il réunit fréquemment - au moins deux fois par an à Pâques et à la Toussaint - des synodes diocésains qui sont autant d'occasions de mesurer la qualité des desservants et de surveiller l'intégrité et l'organisation de ces chanoines. En effet, la charte de fondation de Miséré précise que les novices doivent faire profession au synode épiscopal, tandis que les chanoines de Saint-Donat, rattachés à Oulx, sont sommés de participer aux synodes diocésains.

Les deux fondations de Saint-Martin et Saint-Jeoire sont essentiellement implantées dans le décanat de Savoie. Leur développement et les concessions patrimoniales voulues par Hugues de Châteauneuf répondent donc à une volonté politique d'occuper l'espace nord-est du diocèse. En outre, l'étude de la composition des cartulaires B et C a confirmé l'importance de cet espace pour l'évêque. Plusieurs dossiers (B108-B118 et C26-C44) concernent exclusivement le décanat de Savoie, en particulier la paroisse de Saint-André et la région de Saint-Jeoire. En outre, en sus de l'unité de lieu, on observe une certaine unité de temps. La majorité des actes et des donations se font dans la période 1108-1111, soit une période particulièrement prolifique pour notre évêque. Ce dernier semble enfin débarrassé du conflit qui l'opposait à Guy de Vienne pour le Sermorens - résolu en 1107 - et les rapports avec les comtes d'Albon semblent - pour un temps - moins conflictuels. Enfin, le décanat de Savoie se trouve dans l'obédience des comtes de Savoie, avec lesquels les relations sont beaucoup plus amicales qu'avec les Albon. Hugues aurait donc concentré ses efforts durant la première partie de son épiscopat sur l'aval du Grésivaudan - en résumé le long de l'Isère de Grenoble à Saint-Donat - avant de se tourner, plusieurs décennies plus tard, vers la partie amont de la rivière en direction de la Savoie.

La fondation d'établissements religieux est donc un outil de la stratégie de gestion épiscopale. Plus que cela, c'est un instrument de reconquête territoriale. Les établissements de

---

[798] Yannick Veyrenche, « Chanoines et réformes canoniales dans les pays rhodaniens », dans Florian Mazel, dir., *La réforme 'Grégorienne' dans le Midi, milieu XIe-début XIIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, n°48, Toulouse, 2013, p. 419-443, ici p. 432 et ss.

chanoines réguliers sont des pôles particulièrement intéressants pour la mise en place de cette politique. En effet, leur développement est étroitement lié à la réforme ecclésiastique dont ils ne sont que le prolongement et dont ils promeuvent de nombreux principes. En outre, contrairement aux établissements cénobitiques ou érémitiques, l'évêque parvient souvent à garder le contrôle des fondations canoniales en s'attribuant, par les clauses prévues lors de la fondation, le rôle d'abbé ou de prieur. Ces éléments peuvent expliquer les différences entre la destinée de ces deux fondations et celle de Chalais.

C. Une fondation inachevée : Chalais

L'abbaye de Chalais est fondée à l'instigation d'Hugues de Châteauneuf vers 1101 selon J.-C. Roman, confirmée le 22 mars 1108[799]. En vérité, il s'agit d'abord d'un modeste ermitage peuplé de quelques moines, qui accède au statut d'abbaye une vingtaine d'années plus tard. En 1125-1126 en effet, le pape Honorius II la promeut au rang d'abbatiale et la prend sous sa protection[800].

La fondation est située sur le contrefort sud du massif de la Chartreuse, sur un plateau à plus de 900 mètres d'altitude surplombant Voreppe[801]. Les moines y suivent la règle de saint Benoît et leur mode de vie est proche de celui des cisterciens.

L'attitude d'Hugues de Grenoble fut ambiguë. Son rôle est essentiel dans la fondation, bien que cela nous soit rapporté par des sources ecclésiastiques sans doute promptes à exagérer son action et à occulter d'autres interventions, laïques notamment. La bulle d'Honorius II le qualifie d' « *institutor* », puis un mandement d'Alexandre III de 1176 rappelle la paternité d'Hugues de Grenoble[802]. Pourtant l'évêque va, semble-t-il, montrer un intérêt limité à la fondation chalaisienne. Cette fondation semble contemporaine de la période où la pérennité de la chartreuse semble

---

[799] Jean-Charles Roman, « L'ordre dauphinois et provençal de Chalais » dans *Bulletin de la Société d'études des Hautes Alpes*, 4e série, t. 34-35, 1915-1916, n°13, p. 27-52 ; Jean-Joseph-Antoine Pilot, « Notice sur l'ancien couvent de Chalais », dans *Bulletin de la société statistique de l'Isère*, t. 3, 1843, p. 175-187. Voir aussi *RD* n°2995.

[800] Sur l'histoire de Chalais, voir Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 398 et ss. Sur l'acte d'Honorius II, voir *CC*, n°5, p. 20-22 ; *RD* n°3379.

[801] Sylvain Excoffon, « Une abbaye en Dauphiné aux XIIe et XIIIe siècles », article cité, p. 117-118.

[802] Joseph-Charles Roman, *Les chartes de l'Ordre de Chalais*, Paris, 1923, n°LVII, t. I, p. 111. Enfin, le premier acte donné par les Albon est daté de l'épiscopat d'Hugues de Châteauneuf. La formule n'apparaît que rarement dans les cartulaires de Grenoble, et jamais dans d'autres recueils, à l'exception donc de cet acte, ce qui doit être signalé : *CC*, n °1, p. 13-15.

compromise : le départ précipité de Bruno suivi par les intérims hasardeux pour ne pas dire peu convaincants de Landuin et son successeur Pierre entretiennent un certain scepticisme[803]. Bien qu'il n'ait sans doute pas eu l'idée de faire une nouvelle chartreuse, peut-être l'initiative visait-elle à compléter ou remplacer la fondation de Bruno, dont l'essor n'était alors pas prévisible. En outre, les deux fondations ont en commun leur dédicace à la Vierge et saint Jean-Baptiste, le patron des ermites. A partir du priorat de Guigues le Chartreux, la Grande-Chartreuse connaît un développement important. Hugues de Châteauneuf, pourtant chef spirituel de Chalais, semble avoir alors délaissé la fondation au profit des chartreux. Il faut en tout cas attendre 1117 pour que d'autres dons affluent en direction de Chalais[804]. Sans doute, durant la première décennie du XIIe siècle, l'évêque est-il alors davantage préoccupé par son conflit avec Guy de Vienne.

Surtout, la fondation n'est pas à mettre exclusivement à l'actif de l'évêque de Grenoble. Si Hugues de Châteauneuf semble l'instigateur de la fondation, les sources narratives ecclésiastiques oublient de mentionner le rôle déterminant des princes laïcs, en particulier des Guigues. En effet, dès sa création, le petit ermitage est en proie à des problèmes avec les seigneurs locaux[805]. Les moines envisagent d'abandonner la fondation quand le comte d'Albon les retient. La fondation de Chalais profite alors d'un don inespéré du comte Guigues et de sa femme Mathilde[806]. Guigues III assure aux moines un domaine d'un seul tenant en négociant et échangeant avec la petite seigneurie[807]. Chalais est donc en partie une fondation des Guigues : cela constitue un autre élément explicatif de l'éloignement de l'évêque de Grenoble. En effet, ce dernier n'aurait pas voulu partager le patronage d'une fondation avec son puissant ennemi à Grenoble, alors que dans le même temps, il œuvre à la récupération de ses patrimoines et entend distinguer ce qui jusqu'à présent était *indivis*. Si l'évêque garde un temps un regard sur le devenir de la fondation, c'est sans doute pour garantir la pérennité de l'établissement autant que pour prévenir tout écart - comme une ingérence excessive d'un seigneur laïc[808].

---

[803] Sylvain Excoffon, « Une abbaye en Dauphiné aux XIIe et XIIIe siècles : Chalais », article cité, p. 122.

[804] *CC*, n°3, p. 17-8 ; *RD* n°3165. Aymin, fils de Guigues de Cornillon fait don à Chalais d'une montagne. L'acte est confirmé par l'évêque.

[805] Sylvain Excoffon, « Une abbaye en Dauphiné aux XIIe et XIIIe siècles : Chalais », article cité, p. 117.

[806] Bernard Bligny, *L'Eglise et les Ordres religieux*, ouvrage cité, p. 403 ; *CC*, n°2, p. 16-7 ; Joseph-Charles Roman, *Les chartes de l'Ordre de Chalais*, ouvrage cité, n°I, t. I, p. 65-66 ; *RD* n°3010 (1108-1110). En outre, Guigues et son épouse Mathilde menacent ceux qui troubleront la paix des moines de Chalais de leur faire perdre pieds, poings et yeux.

[807] Joseph-Charles Roman, *Les chartes de l'Ordre de Chalais*, ouvrage cité, n°II, t. I, p. 66-67 ; *CC*, n°1, 13-5 ; *RD* n °3067.

[808] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 242.

Puis les Guigues s'éloignent de Chalais et les seigneurs, d'abord réticents, prennent le relais comme les Cornillon, les Moirans (liés aux Albon), les La Balme, les Miribel ou les Bocsozel (liés aux Maurienne)[809].

En outre, la fondation bénéficie de la bienveillance d'Amédée III de Savoie, bien que ses dons soient plus tardifs[810]. La protection conjointe de l'évêque de Grenoble, des comtes de Maurienne et d'Albon explique son succès primitif malgré la proximité de la Chartreuse, laquelle ne se méfie pas encore de sa voisine[811]. Il se trouve que Chalais est situé à la rencontre des intérêts de deux puissances laïques - les Albon et les comtes de Savoie - et de deux ecclésiastiques - les prélats de Vienne et de Grenoble, dans une « zone aux appartenances territoriales brouillées » pour le dire avec Sylvain Excoffon[812].

Mais les dons se tarissent rapidement. Après celui de 1117, il faut attendre dix ans pour que Chalais obtiennent de nouvelles libéralités. Etienne, abbé de Saint-Chef, sur la sollicitation d'Hugues de Châteauneuf, donne à Chalais une métairie et tout ce que lui et son couvent détiennent dans la paroisse de Saint-Martin du Désert[813]. L'évêque est personnellement présent à cette occasion avec des personnes de son cercle rapproché comme son doyen Oldric, ou d'autres issus d'établissements à la pointe de la réforme comme Guillaume moine de Saint-Chaffre, Bérard chanoine de Saint-Ruf et Pierre-Etienne chanoine de Maguelonne.

Par la suite, le développement de Chalais semble souffrir de la proximité des chartreux et du manque d'intérêt de ses anciens protecteurs, en particulier l'évêque de Grenoble. La proximité du *modus vivendi* chalaisien avec Cîteaux se confirme par la tentative de rapprochement avec

---

[809] En 1117, Aymin, fils de Guigues de Cornillon donne aux frères de Chalais une montagne : *RD* n°3165. La charte est confirmée par Hugues de Grenoble. Outre le don de 1117, les Cornillon procèdent à un autre transfert avec Chalais. Mais il s'agit là d'une vente qui intervient près de 15 ans plus tard, en 1130 : Guigues Humbert de Cornillon vend un bien aux moines de Chalais en présence d'Ulric, évêque de Die. On remarque d'une part que l'évêque de Grenoble n'est pas mêlé à l'affaire - même si Ulric est un ancien de son entourage proche. D'autre part, dans un processus certes courant mais significatif, on observe que les dons gratuits ont rapidement fait place à des dons rétribués. *RD* n°3435 ; *CC*, n°9, p. 25-6. Puis, en 1130, Boniface de Miribel donne à l'église de Chalais une terre dans la paroisse de Saint-Laurent du Désert : *CC*, n°3, p. 17-8 ; *RD* n°3430.

[810] Entre 1117 et 1123 pour le don d'un bien situé dans la paroisse de Saint-Laurent du Pont : Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 398. Plus tard, le comte Amédée et l'un de ses seigneurs, Humbert de Boczosel, sont témoins du don de Guigues Humbert de Cornillon (voir note précédente).

[811] Sylvain Excoffon, « Une abbaye en Dauphiné aux XIIe et XIIIe siècles : Chalais », article cité, p. 115.

[812] Sylvain Excoffon, « Une abbaye en Dauphiné aux XIIe et XIIIe siècles : Chalais », article cité, p. 122. En effet, Voiron, Saint-Laurent du Pont et le viennois sont les zones de conflit entre Albon et Savoie. D'autre part, on connaît le conflit qui oppose Guy de Vienne et Hugues de Grenoble pour le Sermorens. La ligne de partage passe à proximité de la fondation de Chalais, à Voiron. Lors du partage de 1107, les églises à proximité du massif, de Miribel à Voiron restent en possession de l'évêque de Grenoble. Voir aussi Louis Jacob, « Etude historique sur la formation des limites entre le Dauphiné et la Savoie », dans *Bulletin de la Société d'études des Hautes Alpes*, 1905, p. 373-399, et 1906, p. 99-129, 149-188. Précision dans Bernard Demotz : « La géographie administrative médiévale : l'exemple du comté de Savoie, début 13e-début 15e », dans *Le Moyen Âge*, t. 80, 1974, p. 261-300.

[813] *CC*, n°4, p. 18-9 ; *RD* n°3388.

Bonnevaux en 1164. Mais l'affiliation est annulée en 1176 sous la pression des Chartreux[814]. Auparavant, Chalais avait connu une diffusion limitée. La seule fondation grenobloise est celle d'Albeval, érigée très tardivement dans les années 1140 sur les bords de l'Isère[815]. Son aire d'extension est davantage provençale que dauphinoise. En effet, en 1142, Chalais est sollicitée par l'archevêque d'Embrun pour renforcer une communauté à Saint-Marcellin : c'est l'origine de l'abbaye Notre-Dame de Boscodon.

La concurrence cartusienne est bien l'une des raisons du déclin du réseau chalaisien qui se confirme au siècle suivant[816]. Quand Chalais prend ostensiblement le chemin d'une voie différente de la Chartreuse, cette dernière demande à Hugues d'obtenir la pleine propriété des droits à Currière[817]. L'évêque a donc en quelque sorte été sommé de choisir entre les deux fondations. Peu à peu, les effectifs se réduisent ainsi que les prodigalités des seigneurs laïcs. Ajoutons que la protection pontificale n'avait été assortie d'aucun privilège. En 1303, le monastère est rattaché à la Grande-Chartreuse. Enfin, la fondation périclite peut-être car elle n'a pu avoir à sa tête un personnage jouissant d'un rayonnement individuel important et porteur d'un projet spirituel original, à l'instar de Guigues le prieur pour les chartreux[818].

On note donc de grandes différences entre les établissements fondés grâce au soutien ou à la volonté d'Hugues de Châteauneuf. Son adhésion profonde au projet cartusien explique sans nul doute son soutien sans faille à l'établissement de Bruno. Dans ce cas précis, les relations sont étroites et se situent tant sur le plan personnel qu'institutionnel. Pour autant, Hugues n'interfère pas dans les affaires de la fondation et ne fait que soutenir son développement, en particulier à partir du priorat de Guigues, figure charismatique qui sut prendre en main la destinée de la Chartreuse.

Dans le cas de Saint-Jeoire et de Miséré, il s'agit véritablement d'une initiative épiscopale. En outre, l'évêque garde un rôle institutionnel, en particulier pour Saint-Martin-de-Miséré, puisqu'il porte le titre d'abbé, tandis que ce rôle n'est qu'implicite et symbolique dans le cas des chartreux.

---

[814] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 299.

[815] Il s'agit du prieuré d'Albeval en Oisans. Mais ce dernier est détruit en 1219 par la rupture du barrage de Saint-Laurent. « Le site est abandonné et un autre monastère est construit à Beaulieu en Royans, sur la rive droite de l'Isère ». Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, note 36 p. 242.

[816] Voir Bernard Bligny, « Un aspect de la vie religieuse au Moyen Âge. La concurrence monastique dans les Alpes au XIIe siècle », dans *Bulletin philologique et historique du CTHS*, 1951-1952, p. 279-287.

[817] *RAGC*, n°15, p. 39. Il s'agit d'une *guirpitio* contre 3 sols. D'autre part, en 1129, Chalais doit abandonner, en présence d'Hugues de Grenoble, les droits qu'ils pouvaient avoir sur les deux Correries : *RD* n°3410.

[818] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 327 ; Sylvain Excoffon, « Une abbaye en Dauphiné aux XIIe et XIIIe siècles : Chalais », article cité, p. 136.

Enfin, les deux fondations canoniales doivent des redevances à l'évêque tandis que celle due par les chartreux est davantage du domaine du symbolique. L'évêque est clairement alors dans une position d'autorité et ne noue pas une relation particulière avec un membre d'une des deux communautés. Le lien est donc étroit mais avant tout institutionnel.

Enfin, dans le cas de Chalais, la relation ne semble pas profonde, sur le plan personnel comme institutionnel. Le soutien initial d'Hugues de Châteauneuf semble relever de son devoir naturel d'évêque à encadrer les fondations religieuses. Par la suite, la réussite de la Chartreuse comme le fait que Chalais semble bénéficier du soutien des Albon semblent détourner l'évêque de la fondation et ne l'incite pas à s'impliquer dans son développement.

Cela en dit long sur sa politique, sa stratégie, ses choix. Hugues de Grenoble privilégie des fondations dont le développement institutionnel se fait autant que possible en marge des circuits d'échanges classiques induisant une présence seigneuriale laïque. En outre, il adhère davantage à des propositions novatrices : force est de constater que malgré le fait qu'elle ait été peuplée d'ermites à ses débuts, Chalais semble être la fondation qui, en comparaison de la Chartreuse, Miséré et Saint-Jeoire, se rapproche le plus du monachisme traditionnel. Enfin, l'évêque cible des espaces particuliers, peu investis par des pouvoirs laïcs concurrents. C'est le cas de la Chartreuse, de Miséré et de Saint-Jeoire. C'est moins le cas pour Chalais, situé à la limite des aires de domination de l'archevêque de Vienne, du comte d'Albon et du comte de Savoie. Hugues de Châteauneuf a manifestement préféré se tourner vers d'autres projets et d'autres espaces.

III. Les relations entre Hugues de Châteauneuf et les établissements religieux du diocèse de Grenoble

A. Le monachisme bénédictin « traditionnel »

1. La Chaise-Dieu

La Chaise-Dieu est un monastère situé entre Auvergne et Velay, à quarante kilomètres au nord du Puy, fondé en 1043 par Robert de Turlande, fils du comte d'Aurillac[819]. Rapidement, la

[819] Voir Pierre-Roger Gaussin, *Le rayonnement de La Chaise-Dieu. Une abbaye auvergnate à l'échelle de l'Europe*, Brioude, 1981.

fondation soutenue par l'évêque de Clermont crée un important réseau de prieurés. Dans le diocèse de Grenoble, les comtes d'Albon sollicitent les moines casadéens à Saint-Robert-de-Cornillon vers 1070. Le site devient par la suite la nécropole familiale des Guigues. Un second établissement est fondé dans le diocèse quelques années plus tard, mais cette fois sur les terres des comtes de Savoie : il s'agit de la fondation de Miribel-les-Echelles, établie avant 1084[820].

On le voit, la congrégation entretient des liens étroits avec les lignages aristocratiques. Cela explique peut-être, à l'inverse, la faiblesse des liens avec l'évêque Hugues de Châteauneuf. En effet, ce dernier ne favorise pas particulièrement l'implantation de nouvelles fondations de la Chaise-Dieu ni ne les fait bénéficier de dons ou concessions particuliers. L'évêque de Grenoble va même procéder à une stratégie opposée puisqu'il va certes solliciter à un moment l'abbé de la Chaise-Dieu mais pour lui demander de céder des terres qu'il détenait dans son diocèse. Il s'agit rien de moins que les domaines détenus dans le massif de la Chartreuse, dans le cadre de l'établissement de Bruno et de ses compagnons en 1084[821]. Pour ce faire, Hugues de Châteauneuf va profiter du fait qu'il connaît bien l'abbé Seguin, à la tête de la Chaise-Dieu de 1078 à 1094. En effet, lorsque l'évêque de Grenoble quitte sa charge et son diocèse au bout de quelques mois au début des années 1080, découragé par l'hostilité des laïcs et par l'ampleur de la tâche, il trouve refuge à la Chaise-Dieu avant que Grégoire VII ne le sorte de sa retraite et ne le contraigne à retourner dans sa cité. Lorsque Bruno et ses compagnons parviennent à Grenoble, Hugues de Châteauneuf va donc tout naturellement servir d'intermédiaire pour obtenir de l'abbé la cession des droits de l'abbaye sur le massif.

Dans l'affaire de la fondation de la Chartreuse, nous allons voir que l'ensemble des protagonistes se connait déjà fort bien comme l'a montré Sylvain Excoffon dans une communication lors d'un colloque récent sur Saint-Chaffre et La Chaise-Dieu[822]. Selon Patrick Demouy, Bruno et Séguin se sont côtoyés en 1081, du temps où le premier était écolâtre à Reims, avant que le conflit entre le chapitre et l'archevêque Manassès ne l'incite à quitter la cité[823]. Nous avons vu en outre qu'Hugues de Châteauneuf et Séguin ont eu l'occasion de se rencontrer pendant l'exil de l'évêque de Grenoble, peut-être même avant, quand Hugues était le compagnon d'Hugues de Die puisque ce dernier connaissait Séguin du temps où il était chanoine de l'église de Lyon.

---

[820] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 245.

[821] *RAGC*, n°1, p. 1-8 ; n°15, p. 35 ; n°16, p. 41 ; Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 261.

[822] Alain Dubreucq, Bernard Sanial, dir., *Saint-Chaffre, la Chaise-Dieu et leurs voisins*, ouvrage cité.

[823] Bernard Bligny quant à lui doute de cette hypothèse : *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 259.

Nous pouvons constater l'étroitesse des liens entre les différents protagonistes. Pourtant, il ne semble pas que nous ayons affaire à des liens institutionnels mais bien à des liens personnels. Cela montre l'importance de la dimension individuelle et interpersonnelle de la diffusion progressive des principes réformateurs. Contrairement à ce qui a longtemps prévalu dans l'historiographie, nous ne sommes pas dans une application mécanique et pyramidale de la réforme, de Rome vers les périphéries, mais dans des négociations, des inflexions et des applications locales en fonction du réseau des protagonistes. C'est en raison de l'ensemble de ces liens privilégiés entre Hugues de Châteauneuf, Bruno, Hugues de Die, Landuin et Séguin que l'évêque de Grenoble peut solliciter - deux fois - l'abbé de la Chaise-Dieu en faveur des Chartreux. Ses interventions - soutenues par Urbain II et Hugues de Die devenu archevêque de Lyon - vont permettre de pérenniser la fondation cartusienne. En effet, suite au départ de Bruno et à la dispersion de ses compagnons, la Chaise-Dieu récupère ses droits sur le massif. Lorsque finalement Landuin revient dans le massif et entreprend de redonner vie au projet de Bruno et Hugues, c'est ce dernier qui va entrer de nouveau en contact avec l'abbé pour obtenir, difficilement, en 1090, la cession définitive des droits casadéens en Chartreuse[824].

On le voit ici, le rôle du pape Urbain II semble essentiel mais se révèle inefficace sans de précieux relais locaux. Rome n'est ni à l'initiative ni à la conclusion dans cette affaire : la papauté se contente d'arbitrer - ce qui n'est certes pas rien - et de rendre un avis à partir des éléments fournis par les personnels sur place. En l'occurrence, le pape ne fait qu'avaliser le rapport de force conduit par Hugues de Die et Hugues de Châteauneuf contre Séguin.

Ajoutons que deux moines de la Chaise-Dieu - Bernard et Duranni - sont témoins du premier don important que reçoit Hugues de Châteauneuf à son arrivée à la tête du diocèse de Grenoble : le don, par Hector en 1080, de plusieurs églises à Noyarey, Sassenage, Lancey[825]... On peut supposer que des moines de la Chaise-Dieu composaient le premier entourage d'Hugues de Grenoble. Cela expliquerait pourquoi il aurait fui dans la maison-mère casadéenne peu de temps après. Enfin, le 22 février 1098, Barnard, prieur de Saint-Robert de Cornillon, dépendance de la Chaise-Dieu, est présent lorsque l'abbé Guillaume de Saint-Chaffre reçoit l'abandon de Guigues le comte au nom de

---

[824] Sur le patrimoine des chartreux, voir *RAGC*, notamment les actes n°2, p. 9 ; n°3, p. 11 et n°4, p. 12. Voir aussi Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 264 ; Sylvain Excoffon, *Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises, XIIe-XVe siècles*, Grenoble, 1997.

[825] *CG*, B85.

l'évêque, à propos de toutes les églises qu'il possédait par droit comtal dans son comté, le diocèse de Grenoble et ailleurs[826].

2. Saint-Chaffre et Saint-Laurent de Grenoble

Saint-Chaffre est un établissement prospère en Bourgogne, à l'instar de Cluny ou la Chaise-Dieu[827]. Une bulle du pape Alexandre III confirme l'existence de 235 possessions en 1179 - prieurés, églises, chapelles - autour du Puy, en Ardèche, dans le Vivarais, autour de Grenoble, Die, Valence, mais aussi à Turin[828]. La période faste de l'abbaye se situe à la fin du XIe siècle, lorsque les abbés entreprennent de grands travaux. L'abbatiat de Guillaume III (1074-1086) et surtout celui de Guillaume IV (1087-1136) sont alors l'apogée de la congrégation chaffrienne, laquelle devient abbaye exempte grâce à Urbain II[829]. L'abbaye compte alors une centaine de moines[830]. Or Guillaume IV était auparavant prieur de Saint-Laurent de Grenoble, un établissement prestigieux de la banlieue de Grenoble. Hugues de Châteauneuf est présent pour l'investiture de Guillaume IV, et les deux sont, vers 1083-1085, compagnons de cellule à la Chartreuse où ils résident régulièrement[831]. En outre, on observe qu'à plusieurs reprises, des moines de Saint-Chaffre sont cités comme témoins dans des actes des cartulaires de Grenoble, dans des affaires qui ne concernent pas toujours directement l'abbaye. Il est donc possible que des membres de Saint-Chaffre gravitent dans l'entourage d'Hugues de Châteauneuf et le côtoient régulièrement : c'est le cas d'un certain moine Guillaume, que l'on retrouve dans trois actes des cartulaires, sans savoir s'il s'agit du même personnage. En effet, vers 1100, un Guillaume moine de Saint-Chaffre est l'un des principaux souscripteurs d'un don de Géraud Alimar au doyen Ayrald, un des principaux auxiliaires de

---

[826] *CG*, B2. « *aecclesias, quas jure comitiali possedebam in meo comitatu, sive in Gratianopolitano episcopatu, sive in alio episcopatu sitas, in manu domni Guilelmi, abbatis Sancti Teothfredi, VIII° kal. martii, in presentia Barnardi, prioris Cornilionensis* ».

[827] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 195. Nous sommes bien renseignés sur Saint-Chaffre grâce au cartulaire de l'abbaye. C'est en outre une source majeure pour l'histoire du Dauphiné aux X-XIIe siècles : Christian Lauranson-Rosaz, Bernard Sanial, « 'Mémoires chaffriennes', La « mémoire » des moines de l'abbaye de Saint-Chaffre », article cité. En réalité l'ouvrage n'est pas *stricto sensu* un cartulaire mais plutôt un cartulaire-chronique car il regroupe des notices, des copies de chartes ou privilèges originaux mais comporte aussi une préface qui est la synthèse de la tradition des origines de l'abbaye. Le cartulaire date probablement du premier quart du XIIe.

[828] Sur le patrimoine chaffrien, voir Pierre-Yves Laffont « L'abbaye de Saint-Chaffre et le Vivarais (Xe-XIIIe siècles) : premier essai de cartographie historique », dans Martin de Framont, Christian Lauranson-Rosaz, Bernard Sanial, dir., *Les bénédictins de Saint-Chaffre du Monastier, histoire et archéologie d'une congrégation*, ouvrage cité, p. 89-114.

[829] *CSC*, n°16, p. 15-17.

[830] Pierre-Yves Laffont, « L'abbaye de Saint-Chaffre et le Vivarais (Xe-XIIIe siècles) », article cité.

[831] *Guigues, VSH*, p. 41 ; *PL* 153, c. 770.

l'évêque[832]. En 1110, un Guillaume moine de Saint-Chaffre est l'un des principaux témoins du don de Chatbert de Morestel à l'évêque, fait à Cornillon[833]. Enfin, un dernier acte plus tardif daté du 8 mai 1124 mentionne également un Guillaume moine de Saint-Chaffre parmi les témoins d'un don important - l'évêque doit le rétribuer 580 sols au total - fait par plusieurs individus dont Léger de Clérieu, Pierre Mallen ou Jarenton Roux[834]. Enfin, le 22 février 1098, le comte Guigues fait symboliquement abandon à l'évêque et l'Eglise de Grenoble de toutes les églises qu'il possédait dans le diocèse et ailleurs. Or Hugues de Châteauneuf n'est pas présent dans sa cité à cette période (il est peut-être en Pouilles ou à Salerne, pour soutenir la croisade et/ou retenu par la maladie). Le comte Guigues fait alors abandon entre les mains de Guillaume, abbé de Saint-Chaffre et Barnard, prieur de Saint-Robert de Cornillon. C'est donc l'ancien compagnon d'Hugues, devenu abbé de Saint-Chaffre, qui, semble-t-il, représente l'évêque en son absence[835].

Les liens entre Saint-Chaffre et Hugues de Châteauneuf sont donc autant personnels qu'institutionnels, c'est là une singularité parmi les communautés régulières bénédictines. Ajoutons qu'Hugues de Die est lui aussi très lié à Saint-Chaffre puisqu'il consacre lui-même l'abbé Guillaume III.

Auparavant, nous avons vu que Saint-Chaffre s'était solidement implanté dans le diocèse de Grenoble par l'entremise de la famille d'Albon. En 1012, Humbert d'Albon donne le site de Saint-Laurent aux moines bénédictins de Saint-Chaffre, au diocèse du Puy. Il s'agit à l'origine d'une nécropole antique du IIIe siècle, en périphérie de la ville, sur la rive droite de l'Isère. Cette basilique est pendant longtemps le principal lieu de culte suburbain du diocèse[836]. Elle est le centre de la banlieue sacrée qui se développe rive droite, hors de la ville, de Saint-Ferréol à Saint-Antoine (montée Chalemont) sur les voies allant à Lyon et Chambéry[837]. Les évêques de Grenoble

---

[832] *CG*, C43. Ayrald devient par la suite évêque de Maurienne.

[833] Le don concerne des biens en lien avec le prieuré de Saint-Martin-de-Miséré. *CG*, B27.

[834] Acte C54. Ajoutons que dans un acte de Domène vers 1117, un moine prénommé Guillaume est qualifié de Chancelier - *cancellarii episcopi* - de l'évêque. Or le rédacteur des actes de l'évêque et probable chef de sa chancellerie - bien qu'il n'en ait jamais eu le titre - Amat de Saint-Ruf, n'apparaît plus dans les actes depuis 1111. Il est donc possible que le moine Guillaume de Saint-Chaffre soit entré au service de l'évêque : *CD*, n°84, p. 78. Un autre moine Guillaume - il n'est ni précisé s'il est de Saint-Chaffre, ni s'il est chancelier - est l'un des principaux témoins du traité entre l'évêque et le comte fait par la médiation des évêques Léger de Viviers et Pierre de Die le 5 septembre 1116 : acte C81.

[835] Acte B2.

[836] Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis*, ouvrage cité, p. 167-168. Sur Saint-Laurent de Grenoble, voir les travaux de Renée Colardelle : *La nécropole paléochrétienne de Saint-Sixte et la topographie chrétienne de Grenoble*, dans *108e Congrès des sociétés savantes*, Grenoble, 1983, p. 131-142 ; *La ville et la mort*, ouvrage cité ; « Saint-Laurent et les cimetières de Grenoble », article cité ; *Saint-Laurent de Grenoble*, ouvrage cité.

[837] Rappelons que la rive gauche est fréquemment inondée à l'embouchure entre le Drac et l'Isère : Renée Colardelle-Lestrat, « Grenoble en royaume burgonde », article cité, p. 132.

transforment ce monastère en prieuré avant que le relais ne soit pris par les nouvelles dynasties comtales pour imprimer leur pouvoir dans un contexte de crise de l'autorité royale[838].

Avant l'avènement d'Hugues de Grenoble, Saint-Laurent est le seul établissement avec le prieuré de Moirans à bénéficier de restitution de dîme[839]. En outre, selon Pierre-Roger Gaussin, la fondation de Saint-Laurent, forte de douze moines, était à la tête de sept prieurés[840] .

Hugues de Châteauneuf favorise la congrégation de Saint-Chaffre en lui permettant de s'étendre dans les vallées du Drac et de l'Isère à Saint-Michel de Connexe, Barraux, Bernin et Saint-Nizier d'Uriage, ainsi qu'en Oisans à Saint-Laurent du Lac[841]. Selon Noëlle Deflou-Leca, c'est la congrégation la plus implantée dans le diocèse, bien plus que les abbayes viennoises par exemple[842]. Hugues pousse même ses faveurs jusqu'à retirer la fondation de Vizille des possessions de Cluny pour la remettre à Saint-Chaffre[843]. Mais Cluny porte l'affaire devant le pape Urbain II lequel ordonne à l'évêque de Grenoble de réinvestir les clunisiens[844]. Plus tard, Calixte II charge les évêques Hugues de Grenoble et Pierre de Die de régler le différend entre l'église de Vizille et le prieuré chaffrien de Saint-Laurent[845]. Enfin, Hugues de Châteauneuf arbitre un différend entre les moines de Saint-Laurent et les chanoines d'Oulx le 15 août 1108 à propos de l'église de Paquiers et de la chapelle de Suse[846].

En raison de la proximité géographique de Saint-Laurent par rapport à la cité de Grenoble, du rayonnement de cet établissement, de l'importance régionale de Saint-Chaffre, ou encore de par les liens personnels qui existent entre Saint-Chaffre et Hugues de Grenoble, ce dernier a largement

---

838 Cette prise en main des établissements religieux est une forme d'*imitatio regis*, un acte régalien. Les pouvoirs laïcs contribuent donc largement à la réforme des anciens monastères ou à la fondation de nouveaux établissements. Voir Laurent Ripart, « Moines ou seigneurs : qui sont les fondateurs ? », article cité.

839 Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*,ouvrage cité, p. 104 ; *CG*, A13 (1034) et A19-A20.

840 Pierre-Roger Gaussin, *Le rayonnement de la Chaise-Dieu*, ouvrage cité.

841 Emmanuel Pilot de Thorey, « Les prieurés de l'ancien diocèse de Grenoble compris dans les limites du Dauphiné », article cité ; Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 244.

842 *Ibid*., p. 247.

843 *CSC*, n°400, p. 142-143.

844 *CSC*, n°401, p. 143-143. A cette occasion, une lettre d'Urbain II précise qu'Hugues de Grenoble a clairement fait preuve d'excès de zèle (« *fervore justitiae* ») : on voit bien le décalage entre l'évêque, plutôt dans le camp des radicaux de la réforme derrière Hugues de Die, et Urbain II, qui s'est distingué par sa position de compromis. Voir *RD* n°2286, n °2457 et n°2458.

845 *CSC*, n°402, p. 144.

846 *CG*, B124.

favorisé la fondation auvergnate durant son épiscopat. C'est là une spécificité pour un établissement rattaché au monachisme bénédictin traditionnel. En effet, le cas de Vizille a montré que Cluny n'avait pas les suffrages de notre évêque. Nous allons voir si cela se vérifie avec l'étude du second établissement clunisien important du diocèse : le prieuré de Domène.

3. Cluny (Domène)

L'établissement de Domène, situé sur la rive gauche de l'Isère quelques kilomètres en amont de Grenoble, est fondé au milieu du XIe siècle grâce aux libéralités de la famille des Aynard. Avec Vizille, il s'agit du seul site clunisien important dans le diocèse de Grenoble.

En effet, l'expansion clunisienne est un phénomène dont les effets furent limités dans le temps et l'espace dans le royaume de Bourgogne. Comme l'a montré Bernard Bligny, il s'est s'agit essentiellement d'un phénomène rhodanien avec un pic des donations avant 1050[847].

Selon Laurent Ripart, la fondation de Domène est révélatrice du changement politique et social à l'œuvre en Bourgogne après l'an mil. En effet, la famille de Domène apparaît avec l'acte de fondation du prieuré. Difficile de savoir s'il s'agit d'un effet de source ou du signe de l'émergence d'une nouvelle aristocratie. Quoiqu'il en soit, on observe que la fondation remplit plusieurs fonctions. Tout d'abord, une fonction mémoriale pour le fondateur, lequel y est enterré. Ensuite une fonction d'intégration féodale : Domène sert à agréger l'ensemble de la parentèle et permet en outre d'associer les différentes branches familiales comme la clientèle à ce qui constitue un acte symbolique fort[848].

Contrairement à d'autres fondations, son patrimoine est relativement resserré et concentré autour de l'établissement et vers le sud du diocèse[849]. En outre, le prieuré se trouve progressivement à la tête d'une petite constellation monastique[850]. Bien que fondé avant l'épiscopat d'Hugues de Grenoble, l'établissement poursuit un développement relatif sous son épiscopat grâce aux dons laïcs : Saint-Pierre d'Allevard, Saint-Didier du Touvet, Saint-Jean-Baptiste d'Avallon et Saint-Pierre de Valbonnais, de 1080 à 1095, entrent dans le patrimoine de Domène[851].

---

[847] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 193.

[848] Laurent Ripart, « Moines ou seigneurs : qui sont les fondateurs ? », article cité.

[849] Annick Ménard, dir., *Patrimoine en Isère : pays de Domène*, Grenoble, 1995.

[850] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 239.

[851] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 245. Tous sont situés dans des sites de larges vallées à l'exception de Valbonnais, un peu plus reculé.

Hugues de Châteauneuf est présent dans de nombreux actes du cartulaire de Domène. Pourtant, on ne saurait en déduire qu'il entretient une relation profonde avec le prieuré. Deux éléments sont à préciser afin de comprendre les limites et les spécificités des sources sur Domène. D'une part, le « cartulaire » de Domène comporte des formules que l'on ne retrouve quasi nulle part ailleurs dans les sources diplomatiques de la région à propos d'Hugues de Grenoble. C'est le seul par exemple à évoquer l'existence d'une « cour » de l'évêque, d'un chancelier (acte 84, p. 78), ou à décrire l'évêque confirmant un don « par sa crosse »[852]. D'autre part, l'éditeur a classé les actes par ordre chronologique. Or la plupart ne sont pas datés. En conséquence, Monteynard a donné des estimations très vagues et peu fiables à la demi-décennie près (1080 ; 1085 ; 1090...). La datation des actes est donc mentionnée à titre d'information mais n'est en aucun cas une donnée pertinente.

On peut distinguer plusieurs types d'intervention de l'évêque dans le cadre du fonctionnement du prieuré de Domène.

Tout d'abord, l'évêque tient un rôle d'arbitre en cas de conflit entre les moines et des laïcs. Par deux fois, le jugement aurait été prononcé devant la cour de l'évêque. Vers 1107, Hugues de Grenoble prononce un jugement en présence de sa cour sur le conflit entre le chevalier Morard et les moines de Domène à propos d'un manse à Brignoud[853]. Vers 1117, les moines de Domène se rendent avec un certain Torrenc à Goncelin où réside l'évêque et sa cour - « *tota curia* » - pour arbitrer leur différend à propos du port[854]. Vers 1105, après avoir porté préjudices à Domène suite à la mort de son frère le seigneur Ponce, Ainard reconnaît son péché et abandonne toutes ses prétentions entre les mains de l'évêque[855]. Vers 1090, Hugues est sollicité pour arbitrer un différend (*definitio*) entre les moines de Domène et un prêtre à propos d'une dîme concédée au prédécesseur de ce dernier[856].

---

[852] Il est difficile de proposer une explication à ces particularités. L'appartenance à l'ordre clunisien peut être un élément de réponse : les scribes auraient appliqué aux actes de Domène des formulaires et une grille de lecture « clunisiens », en décalage avec la culture diplomatique prédominante alors à Grenoble et dans ses environs.

[853] *CD*, n°156, p. 133 : « *Quam ob rem praedictus dominus Hugo prior et praefatus Morardus adierunt curiam Gratianopolitanensis episcopi, et ejus judicio convictus, iterum sua sponte laudavit et corroboravit quod antea fecerat, et ob hoc accepit a praefato Priore undecim solidos et quatuor sestarios de avena* ».

[854] *CD*, n°84, p. 78.

[855] *CD*, n° 190, p. 165-166 : « *Post mortem domini Pontii frater ejus Ainardus diu fecit injuriam in hoc manso ; sed postea recognoscens peccatum suum reliquit totum mansum in manu domini Hugonis episcopis tempore Gaufredi* Prioris ».

[856] *CD*, n°58, p. 57.

L'évêque semble également jouer un rôle dans le fonctionnement interne du prieuré, en particulier dans le cadre de la *memoria* et des rites funéraires. Ainsi, il participe directement à des cérémonies funéraires de donateurs de Domène, ou bien reçoit des dons *in articulo mortis* destinés au prieuré. Vers 1095, Hugues transfère la dépouille du père de Ponce Ainard de Domène du cloître au chapitre du prieuré, la veille de Pâques[857]. Vers 1100, Nantelme de Villard Bonnot, lui aussi sentant sa mort venir, remet à l'évêque et au monastère de Domène où il est par la suite enseveli, les dîmes qu'il percevait[858]. A cette occasion, Ponce Ainard approuve le don fait par Godefroid et sa famille. Vers 1110, Hugues confirme, lors des obsèques d'Othmar, le don d'une vigne fait par ce dernier en faveur de Domène[859]. Vers 1080-1085, Guigues Garin, sentant sa mort prochaine - « *veniens ad obitum* » - fait son testament en présence de l'évêque et du comte. Le don est conséquent puisque Guigues Garin cède à Domène une métairie au-dessus d'Uriage ainsi que tout son alleu en Savoie[860].

Enfin, l'évêque intervient directement en faveur de Domène en accordant lui-même des biens ou en approuvant un transfert entre l'un de ses chanoines et le prieur de Domène. Vers 1105, Hugues approuve le rachat d'une dîme par le prieur de Domène, dîme détenue en gage par le chanoine Rostaing[861]. La dîme était à Vilard Bonot. Vers 1110, Hugues donne à Domène l'église de Sainte-Marie de Revel, la chapelle du château de Domène, ainsi que les églises de Saint-Jean le Vieux, de Saint-Martin de Villard-Bonnot, et de Saint-Maximin de la Ferrière contre un cens en nature[862]. En outre, il leur confirme les églises de Saint-Georges de Domène et de Saint-Pierre de Chartreuse, à condition de renoncer à l'investiture des laïcs - « *dimissa tamen investitura et dono laicorum* »[863]. Auparavant, l'évêque avait contraint le prêtre Boscon de se démettre entre ses mains

---

[857] *CD*, n°75, p. 71.

[858] *CD*, n°38-2, p. 43.

[859] *CD*, n°120, p. 106.

[860] *CD*, n°28, p. 32-33 ; n°86, p. 79-80 ; n°211, p. 185-186 ; n°212, p. 186-187. Guigues Garin est l'un des principaux fidèles du comte d'Albon. Il est marié à la sœur de Thetbert de Morestel, un autre vassal du comte dont le château apparaît dans le douaire d'Agnès, la seconde femme de Guigues le Gras, qui énumère une dizaine de châteaux majeurs du patrimoine des comtes : Joseph Roman, *Deux chartes dauphinoises inédites*, ouvrage cité. Dans un acte de Domène de 1117, un autre Guigues Guarin - son fils ? - fait partie des *virorum nobilium* du comte avec Guillaume de Sassenage ou Berlion de Moirans : *CD*, n°33, p. 37-38.

[861] *CD*, n°152, p. 130.

[862] Un demi setier d'huile de noix à la Toussaint et autant d'huile d'olive à la mi-Carême.

[863] *CD*, n°105, p. 93.

et en faveur de Domène des églises de Sainte-Marie de Revel et de Saint-Jean le Vieux. L'acte est confirmé « par sa crosse » - « *confirmavit per chrochiam suam* »[864].

Sur les liens entre Hugues de Châteauneuf et Cluny, ajoutons qu'Hugues de Grenoble est présent à Saint Vallier en 1119 lors du règlement du différend entre Laugier, évêque de Gap, et Cluny, devant Gélase II[865].

Enfin, pour être complet sur le monachisme bénédictin 'traditionnel', il nous faut mentionner l'installation de frères de Saint-Pierre de Vienne avant 1109 à Saint-Didier à Voreppe[866] et noter qu'Hugues de Châteauneuf favorise également les moines bénédictins de Saint-Chef, jusqu'alors absents du diocèse, en leur attribuant des patrimoines à Tullins (1108) et La Buisse[867].

B. Des liens privilégiés avec le nouveau monachisme et les ordres de chanoines réguliers

1. Oulx (et Saint-Donat)

Fondée vers 1050, la prévôté d'Oulx est rattachée canoniquement à l'évêque de Turin[868]. L'établissement de chanoine régulier suit la règle de saint Augustin et connaît une progression importante à partir de la Doire Ripaire vers le Val de Suse et Pignerol dans un premier temps, puis vers Embrun, Gap, Die et Grenoble comme le montre la bulle de Calixte II de 1120[869].

---

[864] *CD*, n°109, p. 97-98. C'est là aussi une formule que l'on ne retrouve pas dans les cartulaires de Grenoble, ni même dans d'autres actes où intervient l'évêque.

[865] *RCC*, n°3934, p. 287-8 ; *RD* n°3207.

[866] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 245.

[867] *Ibid*., p. 244. Sur la donation de Tullins, voir *CG*, B73.

[868] Pour un aperçu de l'histoire d'Oulx, voir Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 217-220.

[869] Bulle au prévôt Arbert confirmant la règle et les possessions de la collégiale. A Grenoble, l'établissement possède les églises comprises entre le lac de Lovitel et le col du Lautaret, les églises Saint-Pierre d'Aveillans, Sainte-Agnès du Jardin, Notre-Dame de Commiers, Saint-Pierre de Saint-Geoirs, Saint-Jean de Vaulnaveys, Saint-Christophe de Pâquier. *Oulx (Rivautella),* n°2, p. 2-4 ; *PL* 163, c. 1173 ; *RD*, n°3277.

Auparavant, dès 1095, Oulx profite de la protection d'Urbain II pour obtenir une exemption sur ses biens[870]. Progressivement, la congrégation est à la tête d'aires et de points d'ancrage, bénéficiant de nombreux dons de laïcs mais aussi de la bienveillance des évêques alpins. En outre, la prévôté est elle-même pourvoyeuse de nombreux évêques comme Gérard Chevrier à Sisteron (1060-1080) ou plusieurs évêques d'Embrun au cours du XIIe siècle[871].

Lantelme d'Embrun, Léger de Gap ou encore Hugues de Grenoble placent de nombreuses paroisses sous le patronage d'Oulx. A Grenoble, l'évêque ne concède pas moins de seize églises dès son arrivée en 1080. Plus tard, Oulx obtient la quasi-totalité des églises de l'Oisans ainsi que celles de Vaulnaveys et de Pâquier[872]. Auparavant, en 1076, l'évêque Pons de Grenoble avait lui aussi concédé des terres aux chanoines de Saint-Laurent[873].

Les évêques ne sont pas les seuls à se montrer séduits par cette congrégation de chanoines réguliers. Les Albon, présents à Briançon dès la seconde moitié du XIe siècle, entretiennent des liens étroits avec la prévôté. Ainsi en 1105, le comte Guigues, pensant sa mort arrivée, donne à Oulx les redevances qu'il percevait sur les églises de Cesana, Briançon et Arènes[874].

Ces dons font d'Oulx le concurrent de Saint-Ruf parmi les établissements de chanoines réguliers, mais aussi son complément, dans la mesure où Oulx est surtout implanté dans les diocèses montagneux, en particulier en Dauphiné, tandis que Saint-Ruf occupe davantage l'espace méridional et occidental, le long de la vallée du Rhône.

Le chartrier d'Oulx confirme les nombreuses donations dont la prévôté est bénéficiaire, ce qui en fait l'un des établissements les plus dynamiques dans le royaume de Bourgogne avec Saint-Ruf[875].

---

[870] Colette Jourdain-Annequin, dir., *Atlas des culturel Alpes*, ouvrage cité, p. 202 ; Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 207 ; *Oulx (Rivautella)*, n°1, p1-2 . L'immunité et l'exemption sont des pratiques de plus en plus courantes pendant la réforme grégorienne. Urbain II en use particulièrement pour distinguer, construire un espace, définir des frontières. Ce sont des outils d'inclusions et d'exclusions, de définition, normatifs. Voir Barbara H. Rosenwein, *Negociating Space*, ouvrage cité ; Herbert E.J. Cowdrey, *The Cluniac and the Gregorian Reform*, Oxford, 1970.

[871] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 173 et 312.

[872] *Ibid.*, p. 108 et 219.

[873] *Oulx (Rivautella)*, n°242, p. 196 ; *Oulx (Collino)*, n°28, p. 38-9.

[874] *Ibid.*, n°86, p. 89.

[875] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 195.

La figure d'Hugues de Grenoble est très présente dans les documents d'Oulx. Contrairement au cas de Chalais, les liens étroits entre la prévôté et les comtes ne semblent pas constituer un frein aux yeux de l'évêque.

Dès les premiers jours d'avril 1080, à peine nommé à la tête de son diocèse, alors qu'il n'est peut-être même pas encore parvenu dans sa cité, le jeune Hugues de Grenoble concède au prévôt Lantelme et aux chanoines d'Oulx seize églises[876]. Plus de vingt-cinq ans plus tard, en 1106, Hugues fait un second don à la prévôté de deux églises, Saint-Christophe et Saint Martin, et de la chapelle du château de la Cluse[877].

De plus, l'évêque reçoit plusieurs dons *in manu* de laïcs à destination de Saint-Laurent, le saint de l'église d'Oulx. Il semble que plusieurs de ces dons permettent à l'évêque et à Oulx de conforter la position des chanoines dans le sud du diocèse, le long du Drac et sur la route entre Oulx et la cité de Grenoble. Ainsi, Armand de la Cluse puis Pierre Crox et leurs proches cèdent pour respectivement 10 et 40 sols les dîmes qu'ils percevaient dans les paroisses de La Cluse et de Paquier[878].

Hugues ne fait pas qu'approuver ou superviser des dons. Il arbitre et émet des jugements sur les affaires du prieuré, parfois au détriment des chanoines. Au printemps 1095, Hugues, en compagnie d'autres évêques, d'abbés et de l'anachorète Landuin, confirment l'accusation de simonie portée contre les chanoines d'Oulx à propos de l'Eglise de Sainte-Marie de Suse[879]. Le 3 mars 1131, Hugues rend un jugement en faveur d'Oulx : Adon de Corenc, dans la cour du chapelain du comte, à Vizille, remet au prévôt d'Oulx les dîmes qu'il possède dans les paroisses d'Allemont et d'Oz. La restitution est faite entre les mains du chanoine Richard. Trois chevaliers sont chargés de répondre de lui au jugement tenu par l'évêque de Grenoble[880]. A une date indéfinie (on ignore si le prévôt Lantelme mentionné dans l'acte est le second - 1086-1101 - ou le troisième -1106-1109),

---

[876] *Oulx (Rivautella)*, n°190, p. 160-1 ; *Oulx (Collino)*, n°35, p. 44-45. Il s'agit des églises de Villard d'Arène, la Grave en Oisans, Besses, Clavans, Misoen, Lans, Freynet, Auris, Vers, Fayet, Vaujany, La Motte d'Aveillans, Jardine, Sainte-Marie de Commiers, Saint-Pierre de Commiers. En sus, des églises, l'évêque cède la totalité des droits : dîmes, sépulture, oblation (seules les dîmes détenues par les moines de Saint-Robert de Cornillon de la Chaise-Dieu ne leur reviennent pas). Oulx doit s'acquitter d'une redevance de 50 sols et 16 cierges, versée en deux temps aux synodes de Pâques et de la Toussaint.

[877] *Oulx (Rivautella)*, n°247, p. 199 ; *Oulx (Collino)*, n°88, p. 90-1.

[878] *Ibid.*, n°32 et 33, p. 41-42 ; *Oulx (Rivautella)*, n°253 et 256, p. 201. Le don de Pierre Crox - pour 40 sols - justifie la présence de témoins, parmi lesquels des chanoines de l'évêque et l'un de ses auxiliaires, maître Ulric.

[879] *Oulx (Collino)*, n°46, p. 56-57.

[880] *Oulx (Rivautella)*, n°239, p. 193-194 ; *Oulx (Collino)*, n°109, p. 110.

Hugues mène un premier puis un second *placitum* entre Oulx et Michel d'Oisans à propos d'une dîme[881].

Curieusement, les Guigues et l'évêque ne sont jamais directement associés dans un même acte concernant Oulx[882]. Les premiers entretiennent des relations avec la prévôté à partir de leur implantation à Briançon, tandis que Hugues n'intervient que dans le cadre de l'expansion d'Oulx dans la région d'Oisans puis de Saint-Donat.

En outre, le prieuré est plusieurs fois évoqué dans les cartulaires de Grenoble, soit en tant qu'institution, soit par l'intermédiaire de plusieurs de ses chanoines.

Vers 1110, trois chanoines d'Oulx sont témoins, avec le doyen de Saint-Donat ainsi que Guigues le convers - un membre du premier cercle de l'évêque, et en présence des chanoines de Saint-Donat, de l'abandon d'une dîme par Geoffroy, fils de Geoffroy de Moirans, l'un des principaux seigneurs des environs de Saint-Donat[883]. Un 18 février (1109 ou 1110), Odolric, chanoine d'Oulx est l'un des souscripteurs du don de Bonus Aur à l'évêque[884].

La présence d'Oulx à Grenoble s'intensifie au début du XIIe siècle. Auparavant, l'évêque avait certes fait de nombreuses concessions, mais il s'agissait d'églises et de chapelles, assorties des droits paroissiaux dans le meilleur des cas. En 1106, Hugues de Châteauneuf invite les chanoines de Saint-Donat à suivre la règle de saint-Augustin et place l'établissement sous la dépendance du chapitre d'Oulx. Nous l'avons évoqué, Saint-Donat était l'une des raisons du conflit entre l'évêque de Grenoble et son métropolitain, l'archevêque de Vienne Guy.

A l'origine, le site de Saint-Donat s'appelait Jovinzieux. On pense qu'un évêque de Grenoble, fuyant les raids et invasions de pillards, apporta avec lui les reliques de l'ermite saint Donat et se réfugia dans le site où il fit bâtir une église et des bâtiments dédiés au saint. Puis, l'évêque de Grenoble Isaac obtient les églises de Sainte-Marie et de Saint-Donat, au bourg de Jovinzieux, par diplôme du roi Boson[885]. Cependant, un chapitre de chanoine n'est attesté qu'à

---

[881] *Ibid.*, n°51, p. 62-63.

[882] Seules exceptions un acte de Grenoble et un acte d'Oulx. Encore que le comte n'est pas directement mentionné dans l'acte B19 de Grenoble : l'évêque reçoit un don du fils du cuisinier du comte (*cocci comitis*), auquel souscrivent Odolric, chanoine d'Oulx et Jean Rahal, prieur de Commiers, une dépendance d'Oulx. Quant à l'acte d'Oulx (*Oulx (Rivautella)*, n°239, p. 193-194 ; *Oulx (Collino)*, n°109, p. 110), nous avons vu qu'Adon de Corenc restitue une dîme à Oulx dans la cour du chapelain du comte. Puis un jugement doit être rendu par l'évêque.

[883] *CG*, B128. Il s'agit des chanoines Gautier, Guigues et Richard.

[884] *CG*, B19.

[885] *RD*, n°875, 913. *CG*, A17. Les droits des évêques de Grenoble sur Saint-Donat sont rappelés : *CG*, A18.

partir de 1077. A l'avènement de Guy de Vienne, un conflit éclate pour la propriété de cet établissement situé dans la circonscription viennoise. Après un arbitrage long et tendu, les droits à Saint-Donat sont clairement définis : l'évêque de Grenoble détient la prévôté *proprietario jure*, tandis que l'archevêque de Vienne détient le spirituel et nomme le desservant[886].

Une fois le conflit en passe d'être résolu, Hugues commence par introduire la vie régulière en 1105. Puis il transfère la mense capitulaire à Oulx[887].

Les chanoines de Saint-Donat et leurs prieurs sont quant à eux omniprésents dans les actes des cartulaires de Grenoble. En effet, de nombreux chanoines ainsi que le prieur de Saint-Donat sont témoins ou souscripteurs de ventes, donations, restitutions envers l'évêque. Il faut dire que l'établissement est un bien crucial pour l'évêque de Grenoble, mais situé dans l'aire d'influence de l'archevêque de Vienne d'une part, de puissants seigneurs laïcs comme les Clérieux ou les Moirans d'autre part. Hugues de Châteauneuf se fait donc très interventionniste en ce qui concerne le prieuré de Saint-Donat et les biens environnants, à plus forte raison en qualité de prévôt de l'établissement. Il est donc amené à lutter et négocier avec les membres même du chapitre de Saint-Donat et, en conséquence, requiert leur présence dans les actes, sous la forme de souscriptions ou de témoignages.

Le 25 avril 1109, le prieur Archimbaud et ses chanoines souscrivent le désistement de Gotafred, *vilicus* de Saint-Donat (B68). Le prieur souscrit également le 4 juin 1109 la donation de Ponce Bobalin d'une pièce de terre à l'évêque (B70), la vente d'une dîme par Guillaume Roux le 17 novembre 1111 (B83), et enfin l'abandon d'Hélène, sœur de Pierre Moschilon, d'une demi dîme le 4 juin 1109 (B64).

A de nombreuses reprises, le prieur Archimbaud apparaît avec certains de ses chanoines - souvent les mêmes. Le 28 avril 1108, le prieur et les chanoines Martin, Adon Chais et Aquin, échangent avec l'évêque des pièces de vigne (B67). En septembre 1110, Archimbaud et les chanoines Aquin, Gautier et Martin souscrivent une donation de courtil à l'évêque (B72). Un 5 février (1110 ou 1111), il souscrit avec les chanoines Aquin et Martin, la vente d'un courtil par Silvion de Virieu (B77). Le 19 mai 1111, Achin et Martin ainsi que le prieur Archimbaud, souscrivent la vente d'un courtil par Silvion de Virieu (B78). Le 17 novembre 1111, le prieur et les chanoines Aquin, *Rotlani*, Adon Brun, Sylvestre, Martin et Adon Chais, souscrivent une vente d'une

---

[886] Voir Laurent Ripart, « Du *comitatus* à l'*episcopatus* », ouvrage cité, p. 267. Sur les actes confirmant ce partage, voir les *CG*, A2 et C103.

[887] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 219.

vigne à l'évêque (B82). Enfin, on retrouve à de nombreuses reprises le chanoine Aquin seul souscripteur d'actes du même ordre. Sans doute est-il l'un des plus puissants et des plus richement pourvus des chanoines de Saint-Donat. Vers 1110, il est témoin d'une donation de dîme à l'évêque, faite dans le cloître de Saint-Donat (B65). Un 17 janvier (1110 ou 1111), il souscrit la restitution d'une vigne par Silvion de Virieu (B76). Un 28 janvier (1110 ou 1111), il souscrit la vente de Chatbert *Verbigarius* d'une vigne à l'évêque (B79). Un 10 février (1110 ou 1111), il souscrit la vente d'une vigne à l'évêque par Chatbert *Verbigarius*, vigne autrefois détenue par le chanoine Evemgrin (B80). En outre, il apparaît, avec Adon Chais, parmi les feudataires de l'évêque (B55, B105).

Enfin, vers 1110, les chanoines Gérard et Sylvestre, sont témoins de l'abandon de Geoffroy, fils de Geoffroy de Moirans, d'une dîme à l'évêque (B128/C78)

Vers 1120, l'évêque Pierre de Die procède à un accord entre Hugues de Grenoble et les chanoines de Saint-Donat : ces derniers abandonnent à l'évêque la dîme dans toute la paroisse et le mandement de Saint-Donat (C108). L'acte est souscrit par le prieur Guigues, lequel paraphe également, avec l'écolâtre de Saint-Donat Adhémar, l'importante transaction entre plusieurs nobles - Léger de Clérieu, Pierre Mallen, Jarenton Roux et d'autres - et l'évêque à propos de terres à Romans (C54).

Tous ces transferts se font en faveur de l'évêque en sa qualité de prévôt de Saint-Donat. Un acte de Grenoble rappelle par ailleurs le bénéfice (« *honor* ») de la prévôté de Saint-Donat (B103, vers 1110). Il est néanmoins difficile de savoir si la position d'Hugues de Grenoble est la conséquence de la possession de cet *honor* de prévôt de Saint-Donat ou bien s'il avait déjà des intérêts dans la région en tant que membre de la famille de Châteauneuf. N'oublions pas que son père était l'un des principaux seigneurs de la région et qu'il entra en guerre contre un autre, plus puissant que lui, Geoffroy de Moirans.

Nous avons vu également qu'Hugues de Châteauneuf arbitre un différend entre les moines de Saint-Laurent et les chanoines d'Oulx le 15 août 1108 à propos de l'église de Paquiers et de la chapelle de Suse (B124).

Pour compléter ce panorama de la présence d'Oulx dans les actes de Grenoble, il convient d'ajouter que l'on trouve la trace de Jean Rahal, prieur de Commiers, un établissement dépendant d'Oulx, dans les cartulaires de Grenoble. En effet, il est souscripteur du don de Bonus Aur à l'évêque un 18 février (1109-1110 ; acte B19) en compagnie d'Odolric, chanoine d'Oulx, de celui

de Sybille, veuve de Guillaume Géraud peu auparavant (11 février 1109 ou 1110, acte B127), de celui d'Anne de Luchaor et ses enfants vers 1111 (B103), il est enfin intermédiaire du *placitum* entre Colomb de Bresson et ses proches et l'évêque le 11 septembre 1108 (acte B123).

2. Saint-Barnard de Romans

Dans la même région, Hugues intervient parfois dans les actes de l'abbaye de Saint-Barnard de Romans, une fondation des archevêques de Vienne au sud de leur circonscription.

En 1132, les évêques de la province de Vienne Pierre de Viviers, Ulric de Die et Hugues de Grenoble jugent Silvieu de Clérieux, lequel a rompu l'accord conclu deux ans plus tôt entre lui et l'abbaye par le comte Amédée de Savoie[888].

Auparavant, entre 1119 et 1124, Guilelm, fils de Didier, donne un champ situé à Saint-Paul à l'abbaye de Saint-Barnard. Le *placitum* est fait à Saint-Donat entre les mains de l'évêque de Grenoble, ce dernier étant mandaté par le pape Calixte II, ancien archevêque de Vienne - « *per mandamentum domni Calixi pape secundi* »[889].

A une date inconnue, *Arnerius*, chanoine de Saint-Barnard donne un manse à l'abbaye entre les mains de l'archevêque Guy de Vienne. L'acte est confirmé plus tard par Hugues de Grenoble, lorsque ce dernier se rendit sur la sépulture d'*Arnerius*[890].

En 1124, l'archevêque Pierre de Vienne, successeur de Guy, confirme à Saint-Barnard les privilèges octroyés par son prédécesseur et sa protection à l'égard de Saint-Barnard. L'acte est approuvé par de nombreux prélats : les archevêques d'Arles et d'Aix, les évêques de Grenoble, de Die, et Maurienne, de Genève, d'Avignon, de Belley, de Gap, de Mâcon, d'Apt, de Sisteron… Hugues apparaît le premier dans la hiérarchie épiscopale, juste après les archevêques[891].

La présence d'Hugues de Châteauneuf dans ces actes s'explique de différentes façons. Tout d'abord, son origine sociale et géographique lui confère sans doute des intérêts « personnels » dans la région. En outre, la lutte qu'il mène dans la même zone contre les Clérieux, les Moirans et les Albon pour le Saint-Donat, peut-être pour se ménager un accès au Rhône, en fait un interlocuteur privilégié et un protagoniste incontournable. Enfin, malgré leurs différends, l'archevêque de Vienne Guy semble reconnaître les qualités politiques de l'évêque de Grenoble et n'hésite pas à s'appuyer

---

[888] Paul-Emile Giraud, *Essai historique. Complément textuel*, ouvrage cité, n°277 p. 116-119.

[889] *Ibid*., n°280 bis, p. 120-121.

[890] Paul-Emile Giraud, *Essai historique. Preuves*, ouvrage cité, n°214, p. 50-51.

[891] Paul-Emile Giraud, *Essai historique. Complément textuel*, ouvrage cité, n°9, p. 20-22.

sur lui pour la gestion de certains dossiers territoriaux. Cette action conjointe de l'archevêque de Vienne et de l'évêque de Grenoble s'observe, outre le dossier de Saint-Barnard, lors du concile de Vienne de 1112 contre Henri V et Pascal II, et à propos des chanoines de Saint-Ruf.

3. Saint-Ruf

Initialement implantée en Avignon, la fondation de Saint-Ruf va connaître un succès important de la fin du XIe siècle à 1200[892]. Entre 1100 et 1110, la règle de Lietbert - le Liber ordinis - permet la stabilité et l'attractivité de son mode de vie. Avec Oulx, Savigny ou Tournus, Saint-Ruf participe à la régénération de la vie spirituelle dans l'ancien royaume de Bourgogne, mais surtout au formidable essor du mouvement des chanoines réguliers, ce qui lui vaut d'obtenir la protection et de nombreux privilèges de Rome. Rapidement, les dons affluent de partout : Die, Viviers, Valence, Vienne et Lyon dans la vallée du Rhône, mais aussi des diocèses orientaux tels Lausanne, Genève, la Tarentaise, Maurienne, Embrun. L'expansion de Saint-Ruf n'a alors pas d'équivalent à l'exception d'Oulx et de Prémontré. Dès le milieu du XIIe siècle, le nombre de prieurés dépasse la centaine[893].

Il semble qu'à Grenoble, les liens entre l'évêque et la fondation de Saint-Ruf soient davantage personnels qu'institutionnels. En effet, les personnages issus de la fondation avignonnaise sont nombreux dans l'entourage d'Hugues de Châteauneuf, mais les fondations ou cessions d'établissements religieux sont rares voire inexistantes[894]. Pourtant, bien que Saint-Ruf ne soit pas encore transféré à Valence, la fondation jouit d'une grande renommée dans l'espace rhodanien, d'Avignon à Lyon, en tant que foyer de la réforme canoniale.

Les actes pontificaux référençant les biens de Saint-Ruf confirment sa faible implantation à Grenoble[895]. A l'inverse, le diocèse voisin de Die entretient des liens étroits avec Saint-Ruf et les dons des évêques sont nombreux : Saint-Ruf est implanté à Die même, et surtout est positionné dans

---

[892] On trouve 22 actes de 1039 à 1150, 28 de 1151 à 1175, 34 de 1176 à 1200 et 6 après 1200. Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 195. Sur Saint-Ruf, voir les travaux de Yannick Veyrenche : « Chanoines réguliers et paroisses du milieu du XIIIe au début du XVIe siècle : le cas des réseaux paroissiaux de Saint-Ruf, Saint-Félix de Valence et Saint-Vallier », dans *L'Eglise et la vie religieuse, des pays bourguignons à l'ancien royaume d'Arles (XIVe-XVe siècle)*, Neuchâtel, 2010, p. 145-163 ; « '*Quia vos estis qui sanctorum patrum vitam probabilem renovatis*', Naissance des chanoines réguliers, jusqu'à Urbain II », article cité ; « Une abbaye chef d'ordre face à deux cités : les chanoines réguliers de Saint-Ruf », article cité.

[893] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 223.

[894] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 243.

[895] Sur les biens de Saint-Ruf, voir le privilège de Calixte II du 28 avril 1123 : *CSR*, n°15 p. 20-22.

tout le sud-ouest du diocèse (Chalançon, Volvent, Taulignan)[896]. Saint-Ruf se voit également attribuer des églises dans les cités de Vienne et de Lyon, c'est-à-dire le long du Rhône et dans la plaine - les actes montrent aussi une présence affirmée à Arles, Nîmes et entre Avignon et Sisteron. L'établissement peut compter sur le soutien des comtes mais surtout sur l'action des évêques[897].

Les liens ne sont pas pour autant inexistants entre Hugues de Châteauneuf et Saint-Ruf. Dès 1083, deux chanoines de Saint-Ruf font partie des compagnons de Bruno et s'installent dans le massif de la Chartreuse, l'un d'eux étant originaire de Die. Surtout, comme l'ont souligné Laurent Ripart et Sylvain Excoffon, Hugues de Châteauneuf a, dans son entourage proche, au moins deux personnages issus de Saint-Ruf, dont l'un joue un rôle majeur à son service[898]. Le premier est Rostaing, évoqué dans l'acte C43. Il est, en présence de Guillaume, le moine de Saint-Chaffre, l'un des principaux souscripteurs du don de Géraud Alimar (vers 1100). Le second, le plus important sans doute de ses compagnons, est Amat, son scribe, peut-être le chef de sa chancellerie[899].

D'un point de vue institutionnel, Hugues de Châteauneuf n'apparaît que deux fois dans les actes de Saint-Ruf. Le 22 juin 1092, à Lyon, il est mentionné parmi les évêques présents lors d'un *placitum* entre l'abbé de Saint-Ruf et celui de l'Île-Barbe à propos d'églises sur la Saône. Parmi les prélats présents, on trouve Landry de Mâcon, Gautier de Châlon-sur-Saône, l'abbé Jarenton de Saint-Bénigne de Dijon, l'archevêque Gibelin d'Arles[900]. Près de trente ans plus tard, le 28 avril 1123, Hugues de Châteauneuf est à nouveau mentionné, dans une bulle de Calixte II en faveur de Saint-Ruf où il accorde à l'ordre sa protection apostolique et lui confirme ses possessions[901]. Il rappelle que parmi les biens dont a bénéficié Saint-Ruf, se trouvent des églises concédées par lui-même lorsqu'il était archevêque de Vienne, lors d'un synode fait en l'église de Vienne en présence

---

[896] La fondation doit beaucoup à Hugues de Die. Les évêques placés par le légat lui emboîtent majoritairement le pas : Ismidon de Die, Léger de Vienne, Gibelin d'Arles... Yannick Veyrenche, « Chanoines et réformes canoniales dans les pays rhodaniens », article cité, p. 426 et ss.

[897] *Ibid*., p. 425.

[898] Sylvain Excoffon, « Une abbaye en Dauphiné aux XIIe et XIIIe siècles : Chalais », article cité ; Laurent Ripart, « Le cartulaire A de Grenoble », article cité.

[899] Sur Amat, voir chapitre 4. Nous pouvons dire en substance que le scribe est le rédacteur et/ou le souscripteur de 58 actes inédits des cartulaires de Grenoble (c'est-à-dire que nous n'avons pas comptabilisé les actes en double). Il est précisé qu'il est chanoine de Saint-Ruf (*CG*, B22 ; souscription C.S.R dans l'acte B3 ; B55 ; B56). Il est parfois qualifié de *sacerdotis* (B112), de *clericus* S.R. (B122. Traduit par Jules Marion comme chanoine de la Sainte Eglise Romaine. Pour Laurent Ripart, il pourrait s'agir de chanoine de Saint-Romans, à l'instar d'Hugues de Die), enfin de *magistro* (B56). Il est présent plus d'une trentaine d'années au service d'Hugues de Châteauneuf. On ne trouve plus de trace après 1111. A plusieurs reprises il reçoit un don ou agit au nom de l'évêque mais en l'absence de ce dernier, signe de la grande confiance qu'Hugues plaçait en lui.

[900] *CSR*, n°4 p. 6-7. Certes Hugues n'apparaît, hiérarchiquement, pas en première ligne - il est évoqué après les évêques de Mâcon et de Châlon et avant celui de Dijon - mais il est le seul prélat n'appartenant pas à la province de Lyon.

[901] *CSR*, n°15 p. 20-22.

de ses suffragants (dans l'ordre) : Hugues de Grenoble, Léger de Viviers, Ismidon de Die, Eustache de Valence, Conon de Maurienne, Guy de Genève.

La concurrence avec Oulx explique sans doute la faible implantation de Saint-Ruf à Grenoble[902]. En effet, l'espace situé dans le triangle Turin-Gap-Grenoble semble dévolu aux chanoines de Saint-Laurent.

4. La réforme de Saint-Maurice d'Agaune

L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune est l'un des joyaux du monachisme bourguignon. Fondée en 515 par le roi burgonde saint Sigismond, converti au catholicisme par l'archevêque Avit de Vienne, elle abrite les reliques du martyr Maurice et de ses compagnons de la légion thébaine jusqu'à la fin du IXe siècle et c'est là que Rodolphe, premier roi de Bourgogne Transjurane, fut couronné. L'abbaye passe sous la domination des comtes humbertiens vers 1077 et on observe une sécularisation de l'établissement. L'abbaye est gérée par un prévôt laïc et le comte porte le titre de *comes et abbas*[903].

A partir du XIIe siècle, et plus particulièrement durant la décennie 1125-1135, la régularité se diffuse massivement dans les chapitres canoniaux. Ce phénomène se vérifie dans l'ancien royaume de Bourgogne comme dans d'autres espaces de la chrétienté[904]. Aussi, la réforme de l'abbaye par le comte en 1128 n'est que le prolongement d'un processus à l'oeuvre depuis longtemps. L'acte original est perdu, mais il en reste une copie du XVIIe siècle[905]. On s'aperçoit que l'évêque Hugues joue un rôle déterminant dans l'épisode, apportant sa caution morale à l'initiative comtale. En résumé, l'acte daté du 30 mars 1128 nous apprend que le comte de Savoie Amédée III, à l'instance de son frère Raynaud prévôt de Saint-Maurice, et sur le conseil de l'évêque de Grenoble Hugues, ordonne, avec le consentement des chanoines séculiers qui vivaient alors à

---

[902] Autre cas de conflit - ponctuel certes mais représentatif peut-être de la concurrence âpre entre les différentes congrégations qu'elles soient érémitiques ou canoniales - entre Saint-Ruf et la Chartreuse de Portes : Saint-Ruf avait reçu des chartreux de Portes le lieu d'Ordonnas. Par la suite, les religieux leur ont cherché des difficultés. Déçu, l'abbé ordonne de leur rendre ce qu'ils voudront. *RD* n°3421.

[903] Laurent Ripart, « Saint-Maurice d'Agaune et la réforme canoniale », article cité, p. 224.

[904] René Locatelli, « L'essor des chanoines réguliers au XIIe siècle » dans Eliane Vergnolle, dir., *La création architecturale en Franche Comté au XIIe*, Besançon, 2001, p. 169-192 ; Michel Parisse, dir., *Les chanoines réguliers*, ouvrage cité, en particulier Helmut Flachenecker, « L'expansion des chanoines réguliers dans le saint Empire romain (XIIe-XIIIe siècles) », p. 361-384. Pour un aperçu de la bibliographie sur la réforme canoniale, voir Laurent Ripart, « Saint-Maurice d'Agaune et la réforme canoniale », article cité, note 4 p. 218.

[905] Voir l'annexe 17.

l'abbaye de Saint-Maurice, que celle-ci soit désormais desservie par des chanoines réguliers et que toutes les possessions autrefois aliénées soient restituées à la nouvelle communauté.

Il semble qu'Hugues de Châteauneuf ait fait l'effort de se déplacer jusqu'à Agaune, ce qui peut sembler surprenant au regard de son âge et de sa condition physique[906]. L'évêque en effet a atteint un âge avancé - environ 75 ans - et souffre de nombreux maux depuis plusieurs années. On sait que les rapports entre les comtes de Savoie et l'évêque de Grenoble étaient beaucoup plus heureux qu'avec les comtes d'Albon. Il faut dire que les humbertiens n'étaient pas une menace ni des concurrents directs de l'autorité épiscopale. En outre, ils faisaient partie des lignages ménagés par les grégoriens. La présence de l'évêque de Grenoble, dont la réputation était grande et n'était plus à faire, apportait une légitimité et du prestige à la décision d'Amédée III. De plus, le 7 novembre de la même année, le pape Honorius II approuve l'introduction de chanoines réguliers dans l'abbaye.

Cela transforme en profondeur les relations entre l'abbaye et les familles seigneuriales locales. D'une part, les chanoines ne peuvent plus transmettre les honneurs à leur parenté, ne disposant plus que de simples prébendes (*canonicae*) qui revenaient à la mense commune après leur décès[907]. Mais d'autre part, Saint-Maurice devient alors un foyer de rénovation de la vie religieuse. L'ascétisme s'intensifie et permet de capter de nombreuses donations *pro anima*[908]. Mais, dans le même temps, les comtes de Savoie en tirent un prestige et des bénéfices - spirituels et symboliques par exemple - considérables.

L'abbaye s'est donc adaptée aux bouleversements politiques et sociaux : il a fallu pallier la défaillance de la monarchie bourguignonne, l'éloignement de l'autorité impériale et l'émergence des pouvoirs princiers, tout cela survenu en quelques décennies ; il a fallu aussi saisir le tournant religieux à l'œuvre en occident et trouver la voie la plus attractive pour se placer sur le marché compétitif des communautés religieuses réformées dynamisées et encouragées par la réforme grégorienne, dans le cadre de l'économie du Salut.

---

[906] « Il vint en ce lieu et, sur le conseil et l'admonestation de saint Hugues, évêque de Grenoble, qui l'avait accompagné, et avec l'accord d'autres hommes nobles, remplaça les chanoines séculiers par des chanoines réguliers » : Laurent Ripart, « Saint-Maurice d'Agaune et la réforme canoniale », article cité ; à propos de la copie de l'acte, voir Bernard Andenmatten, Laurent Ripart, Germain Hausmann, Françoise Vanotti, dir. *Ecrire et conserver. Album paléographique et diplomatique de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune (VIe-XVIe s.)*, Chambéry, 2010, document 17. Voir aussi les annexes.

[907] Laurent Ripart, « Saint-Maurice d'Agaune et la réforme canoniale », article cité, p. 227-228.

[908] *Ibid*., p. 231-232.

5. L'absence de Cîteaux dans le diocèse de Grenoble

Hugues de Châteauneuf semble n'avoir pas connu la vague cistercienne dans les Alpes. Chronologiquement d'une part, il s'éteint alors que les implantations de moines blancs n'en sont encore qu'à leur départ. D'un point de vue institutionnel et relationnel d'autre part, il ne semble pas particulièrement proche de ce courant spirituel. Nous avons vu que son homonyme et probable neveu, Hugues de Bonnevaux, avait été une des grandes figures du mouvement cistercien entre Rhône et Alpes. Il semble néanmoins utile d'examiner la présence cistercienne dans les environs de Grenoble.

Contrairement aux clunisiens, les cisterciens ont massivement investi les sièges épiscopaux. Ainsi, on retrouve la trace de plusieurs évêques cisterciens dans les Alpes, comme les deux Pierre de Tarentaise en 1132-1140 puis 1142-1174, tous deux acquis à la réforme. Le second est, à l'instar d'Hugues de Grenoble, canonisé en 1191[909]. Puis le siège de Tarentaise est dévolu aux chartreux.

La présence cistercienne passe également, et même avant tout, par la présence matérielle, par le biais de fondations : plusieurs abbayes importantes sont fondées entre la fin du XIe siècle et la première moitié du XIIe comme les abbayes de Saint-Jean d'Aulps en 1097 - qui devient cistercienne en 1134, d'Hautecombe près du lac du Bourget en 1101, et de Tamié en Tarentaise en 1132[910].

Plus à l'ouest, sont fondées les abbayes de Léoncel sur les pentes du Vercors, et de Bonnevaux en 1117 suite à un accord entre Robert de Molesme et Guy de Vienne. Cette dernière est une fondation importante, remarquablement située au carrefour des routes de Genève, Maurienne, Tarentaise et Grésivaudan[911]. Quant à celle de Léoncel, elle se trouve sur les routes commerciales empruntant le col de la Bataille, entre Valence et Die, alors un siège important en Occident[912]. Plus tardivement, le 11 novembre 1188, est fondée l'abbaye de Valcroissant dans le diocèse de Die,

---

[909] René Locatelli, « Un modèle d'évêque au XIIe siècle : Pierre II de Tarentaise (1140/41-1174) », dans Pierre Guichard, Marie-Thérèse Lorcin, Jean-Michel Poisson, Michel Rubelin, *Papauté, monachisme et théories politiques : études d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut*, Lyon, 1994, p. 717-736.

[910] Réjane Brondy, Bernard Demotz, Jean-Pierre Leguay, *Histoire de la Savoie, tome 2*, ouvrage cité, p. 58

[911] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 345. Dans les années 1120, les Guigues font de nombreux dons à Bonnevaux : *CB*, n°202 p. 88 ; n°228 p. 95.

[912] Voir Aurélien Le Coq, « Réformer l'Eglise, produire du territoire », article cité.

bénéficiant de la protection de l'évêque de Die tandis que celle de Léoncel tombe dans le giron des évêques de Valence[913].

On le voit les fondations cisterciennes bénéficient de l'appui de puissants protecteurs tel l'archevêque de Vienne et futur pape Calixte II ou bien les comtes de Savoie - Aulp est protégée par Humbert II, Tamié reçoit de nombreux dons d'Amédée III mais aussi du comte de Genève et des Guigues d'Albon[914].

Les cisterciens vont donc compléter et concurrencer l'influence cartusienne dans les alpes pour l'accès aux sièges épiscopaux comme aux alpages. Les fondations se trouvent à proximité des centres de domination aristocratique et des axes de circulation importants et à ce titre polarisent les dons et obtiennent la protection des puissants[915].

Grenoble semble donc le seul diocèse à avoir été évité par les cisterciens. Sans doute le monopole cartusien, tant sur le siège épiscopal à compter de 1132 que concernant la polarisation des libéralités aristocratiques, explique ce phénomène. En outre, la bonne relation entretenue entre Bernard de Clairvaux et Guigues le chartreux peut expliquer cet état de fait[916].

Quoiqu'il en soit, les fondations et le développement d'établissements religieux participent d'une spatialisation du sacré. Le sacré s'implante dans des lieux de pouvoirs, des lieux de passages, des marges, des périphéries et des lieux centraux. Autrement dit, il s'ancre dans des lieux précis mais rejaillit sur l'ensemble de l'espace social, contribuant ainsi à le quadriller, à encadrer les hommes, à exercer le pouvoir en polarisant les richesses[917].

On assiste donc à la constitution d'une multitude d'espaces qui s'emboîtent, se hiérarchisent, se complètent. Un espace social organisé autour de lieux de pouvoirs, en majorité des fondations ecclésiastiques, confirmant l'idée d'*inecclesiamento* développée par Michel Lauwers[918]. Un espace institutionnel dont les cadres sont des lieux de projection d'un pouvoir, donnant lieu à un territoire.

---

[913] Sur la fondation de Valcroissant, voir Henri Desaye, *Etudes dromoises*, vol 14, 1967, p. 5-11. Pour un aperçu historique : Jules Chevalier, *L'abbaye Notre-Dame de Valcroissant, de l'ordre de Cîteaux au diocèse de Die*, Valence, 1898.

[914] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 337-338 et 350-351.

[915] Fabrice Mouthon, « Moines et paysans sur les alpages de Savoie », article cité.

[916] *RD* n°3344 : vers 1123, saint Bernard de Clairvaux se rend à Grenoble où il est reçu par Hugues. Puis il se rend à la chartreuse où il prêche. *PL* 185, c. 305.

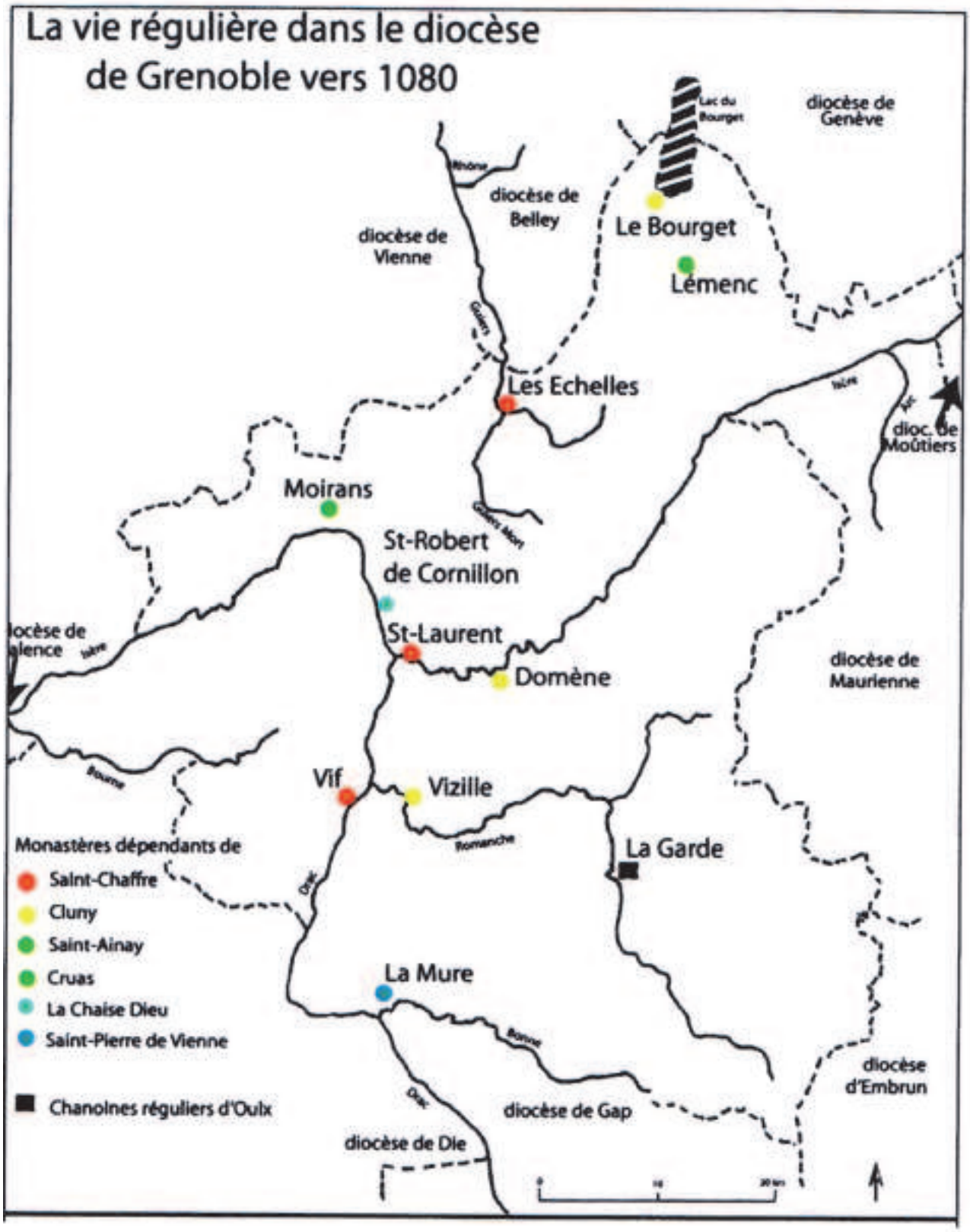
[917] Sur la spatialisation du sacré : voir Barbara Rosenwein, *Negotiating space*, ouvrage cité ; Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu*, ouvrage cité.

[918] Michel Lauwers, *Naissance du cimetière*, ouvrage cité.

Un espace symbolique qui est une représentation relevant de constructions idéelles et dont la force réside dans sa capacité à exercer et justifier une domination.

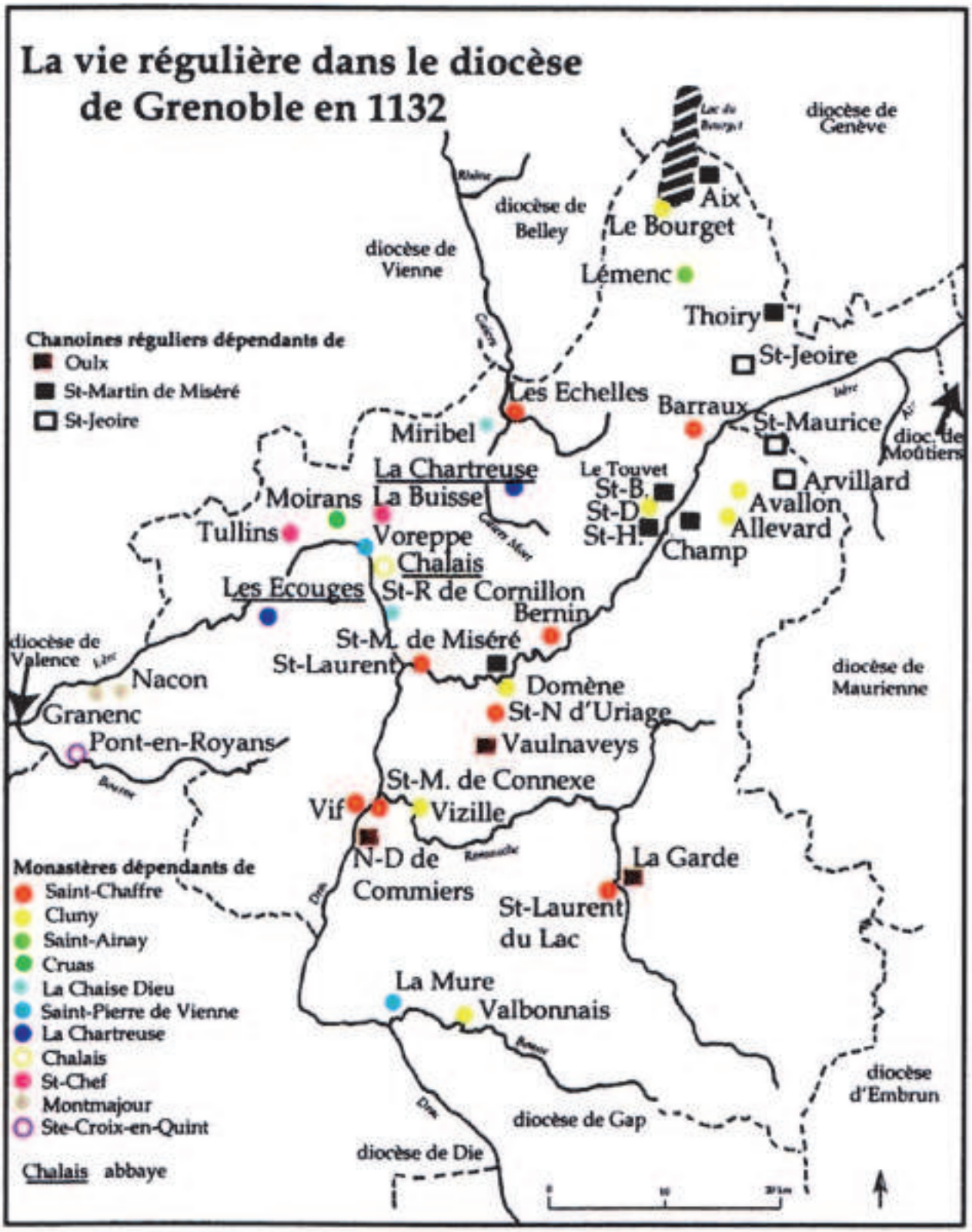
Carte de la vie régulière dans le diocèse de Grenoble vers 1080[919].

[919] Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble », article cité, p. 240.



Carte de la vie régulière dans le diocèse de Grenoble en 1132[920].

[920] *Ibid*., p. 244


La vie régulière dans le diocèse de Grenoble en 1132
diocèse de Genève
diocèse de Belley
diocèse de Vienne
Aix
Le Bourget
Lémenc
Thoiry
St-Jeoire
Les Echelles
Barraux
St-Maurice
dioc. de Moûtiers
Miribel
La Chartreuse
Le Touvet
St-B.
St-D.
St-H.
Arvillard
Avallon
Allevard
Champ
Moirans
La Buisse
Tullins
Voreppe
Chalais
Les Ecouges
St-R de Cornillon
Bernin
St-M. de Miséré
St-Laurent
diocèse de Valence
Nacon
Granenc
Pont-en-Royans
Domène
St-N d'Uriage
Vaulnaveys
diocèse de Maurienne
St-M. de Connexe
Vif
Vizille
N-D de Commiers
La Garde
St-Laurent du Lac
La Mure
Valbonnais
diocèse d'Embrun
diocèse de Gap
diocèse de Die
Chanoines réguliers dépendants de
Oulx
St-Martin de Miséré
St-Jeoire
Monastères dépendants de
Saint-Chaffre
Cluny
Saint-Ainay
Cruas
La Chaise Dieu
Saint-Pierre de Vienne
La Chartreuse
Chalais
St-Chef
Montmajour
Ste-Croix-en-Quint
Chalais abbaye

Conclusion. Hugues de Châteauneuf et l'appel de la solitude

En guise de conclusion, nous proposons d'expliquer l'attitude et la politique d'Hugues de Châteauneuf à l'égard des fondations et établissements religieux à l'aune d'un aspect particulier de sa personnalité : son appétence pour la solitude[921]. En effet, la notion de solitude est un aspect important du programme grégorien car elle sert à accentuer la distinction et la séparation entre profane et sacré, laïques et ecclésiastiques. La complexité et la difficulté du moment réformateur furent de manier la dialectique entre « mépris du monde » et séparation avec le siècle d'une part, prise en charge de la société - l'Eglise renforce alors son rôle d'institution vouée par excellence à l'encadrement du peuple chrétien - d'autre part. Dans ce contexte, l'idée de solitude apparaît comme un critère et un moyen de parvenir à la réforme. Pour le dire vite, la notion de solitude est complexe et peut recouvrir les termes d'isolement, de séparation et de solitude *stricto sensu*. Elle est à la fois une pratique, un sentiment - le fait de se sentir seul au milieu des autres - et un espace[922].

Pourtant, il ne s'agit pas uniquement d'une construction théorique puisque la pratique de la solitude se matérialise spatialement et socialement. Les sources sur saint Hugues montrent clairement une hiérarchie entre individus mais aussi entre fondations religieuses, en fonction du degré de solitude pratiqué. Il s'avère que l'évêque de Grenoble a donné sa préférence pour des lieux et des personnes partageant cet engouement pour la solitude. Or cela n'a pas été sans conséquence sur sa gestion du diocèse ni sur sa relation avec l'aristocratie.

L'appétence d'Hugues de Châteauneuf pour la solitude se mesure sur plusieurs aspects : son parcours, son entourage et l'adoption de certains comportements et de certaines pratiques.

Hugues commence sa carrière comme chanoine à Valence où, nous dit Guigues, il supporte parfois difficilement la proximité avec autrui, en particulier avec les laïcs[923]. Une fois promu évêque, il fuit à la Chaise-Dieu avant de soutenir la fondation de la Chartreuse[924]. On sait qu'il séjournait régulièrement au monastère où il occupa un temps une cellule en compagnie de

---

[921] Cette partie est complétée par l'annexe 18.

[922] Voir les travaux de Gabriel de Carvalho Godoy Castanho, en particulier sa thèse de doctorat : *Isolement, communauté et société : sémantique de la solitude en contexte monastique latin (v. 1080-v. 1150)*, soutenue en 2013 à l'EHESS, Paris, sous la direction de Dominique Iogna-Prat.

[923] *PL* 153, c. 765.

[924] *PL* 153, c. 768-768.

Guillaume, prieur de Saint-Laurent et futur abbé de Saint-Chaffre[925]. Son isolement et la durée de ses séjours à la Chartreuse étaient tels que Bruno lui rappelait son devoir de pasteur[926]. Durant sa vie, Hugues de Châteauneuf a donc connu en quelque sorte une gradation des expériences solitaires : d'abord chanoine, puis moine et enfin chartreux, bien que ce ne fut que par instants. A mesure que son implication pour la réforme et pour les affaires de l'Eglise s'accentuait, lui-même intensifiait sa pratique de la solitude.

L'entourage de l'évêque et l'attitude de ce dernier à l'égard de ses proches sont également des indicateurs de son penchant pour la solitude. A de nombreuses reprises, Hugues s'efforce de convaincre ses proches de fuir le monde. Il convainc d'abord son père de « gravir les rudes chemins de la Chartreuse », puis sa mère de se cloîtrer dans sa propre maison pour y finir ses jours[927]. La *Vita* nous apprend qu'il se réjouissait quand d'autres le consultaient pour prendre l'habit monastique et quitter le monde - à l'instar d'Ulric[928].

L'analyse des sources - de la *Vita* mais aussi des cartulaires - confirme l'omniprésence de personnes adeptes de la réforme ainsi que de la solitude dans l'environnement immédiat de l'évêque. Les personnages les plus cités dans la *Vita* sont les individus les plus proches d'Hugues de Grenoble, qui le soutiennent, le conseillent et l'admirent. Or on s'aperçoit que très souvent ce sont eux-mêmes d'ardents réformateurs, qui occupent ou occuperont par la suite la fonction d'évêque, mais aussi des chartreux ou futurs chartreux. Les plus cités sont Ayrald de Maurienne, Hugues II de Grenoble, Ulric de Die, Guillaume de Saint-Chaffre, Godefroy de Chartres et Hugues de Die. L'effet de source existe mais il convient de le nuancer. Guignes entend certes dresser le portrait d'un maître et d'un ami, servir la réforme tout en faisant l'éloge indirect de la Chartreuse. Pour autant, plusieurs de ces personnages sont récurrents dans les cartulaires comme Guillaume, Ayrald, Ulric…

L'épisode des funérailles de l'évêque de Grenoble - aussi anecdotique soit-il - montre bien ce lien étroit entre réforme et solitude[929]. En effet, dans une cathédrale vidée de son peuple suite à un subterfuge des clercs soucieux de procéder dans la quiétude à l'inhumation d'Hugues, ne sont présents que quelques religieux et convers de Chalais, des Ecouges et de la Chartreuse - donc que

---

[925] *PL* 153, c. 770.

[926] *PL* 153, c. 770.

[927] *PL* 153, c. 764.

[928] *PL* 153, c. 782.

[929] *PL* 153, c. 784.

des établissements à dimension érémitique[930] - avec à leur tête Ulric de Die, Hugues II de Grenoble et Godefroy de Chartres[931]. Ulrich de Die était un ancien de l'entourage d'Hugues et devient par la suite chartreux. Hugues II était lui-même chartreux avant d'être nommé comme successeur d'Hugues de Châteauneuf. Godefroid enfin était légat pontifical[932].

La solitude se vit donc à plusieurs et toujours au service de la réforme[933] : elle a une forte dimension sociale et humaine. Hugues s'entoure de personnes qui ressentent le même appel pour la solitude. Ensemble, ces individus s'entraînent, se stimulent, se préservent de l'extérieur. La solitude se vit donc spatialement en parcourant des lieux séparés symboliquement voire physiquement et éloignés du monde profane, mais toujours en compagnie de personnes partageant cet enthousiasme pour la solitude et la mettant au service de la réforme.

Mais il peut également exister une solitude plus métaphorique, où l'adoption de certaines pratiques et de certains comportements contribue à se mettre en retrait des autres tout en étant à leur contact, participant ainsi à une réforme plus individuelle et plus intériorisée[934].

Chez Hugues, il existe trois moyens de s'isoler du monde qui l'entoure, de se couper des réalités terrestres pour mieux intérioriser le sentiment de solitude. L'un est un don, le deuxième une qualité développée par l'évêque, le dernier une affliction qui le frappe. Il s'agit des larmes, de la garde des sens et enfin de la maladie. Nous ne ferons ici qu'évoquer ces aspects que nous développerons davantage dans le dernier chapitre qui évoquera le Hugues de la *Vita*.

Bénéficiaire du don des larmes, Hugues pleure souvent. Comme l'a montré Piroska Nagy, ces larmes sont diverses et ont donc plusieurs significations. Mais parfois, ces effusions lacrymales s'accompagnent de moments d'extase : l'abondance des larmes permet donc à l'évêque de mieux accéder aux réalités spirituelles et de se couper de son environnement.

---

[930] Dans la *Vita*, Chalais est qualifié une fois d'abbaye - « *abbatia* », c. 778 - néanmoins, la fondation est toujours évoquée en compagnie de la Chartreuse et des Ecouges, signe que dans l'esprit de Guigues, les trois maisons partageaient un même idéal de solitude : *PL* 153, c. 780 et 784.

[931] Symboliquement, la cathédrale est donc - selon Guigues - l'espace des clercs et non de l'ensemble du peuple des croyants.

[932] Plusieurs de ces serviteurs de la réforme adeptes de la solitude sont mentionnés également dans les cartulaires, à l'instar de Guillaume (3 actes), Ayrald (une douzaine d'actes), Ulric (26 actes), mais aussi Gauthier Chaunais (six fois, il sera aussi chartreux par la suite)…

[933] A propos des chartreux, Cécile Caby explique que « tout se passe comme si l'érémitisme vécu en communauté et régi par une règle était une sorte d'expérience à l'avant garde de la réforme de la vie religieuse » : « *Finis eremitarum* ? », article cité, p. 80.

[934] De plus amples développements sur ces aspects, avec les renvois appropriés aux sources et à la bibliographie, se trouvent dans le chapitre suivant.

En ce qui concerne la garde des sens, Guigues montre bien que Hugues contrôle étroitement ses sens pour éviter toute tentation. Par exemple, plusieurs anecdotes de la *Vita* insistent sur le fait qu'il ne regarde pas les femmes, qu'il ne fait pas de différence entre les personnes qui le sollicitent. C'est le moyen employé pour maintenir une distance entre lui et le monde, celui des laïcs en particulier et ainsi éviter toute tentation de corruption, de séduction[935]. Guignes évoque même un débat qu'aurait eu Hugues avec son archiprêtre Ayrald, futur évêque de Maurienne : l'évêque soutenait qu'il ne fallait pas s'attarder sur le visage de celui qui se confesse[936].

Enfin, Hugues, depuis son voyage à Rome en compagnie d'Hugues de Die pour obtenir la consécration de Grégoire VII, était frappé de différents maux destinés à l'éprouver. Durant toute sa vie, l'évêque de Grenoble aurait souffert de maux de ventre et de tête. Ces douleurs, avec la vieillesse, occasionnait chez Hugues des pertes de mémoire. Mais ces amnésies étaient sélectives car Hugues oubliait les réalités terrestres selon Guigues mais gardait intacte le souvenir des affaires de l'Eglise[937]. En définitive, la maladie permet à l'évêque de mieux se couper de son environnement, de ne pas céder à la tentation et de rester focaliser sur les questions ecclésiastiques.

La politique menée par Hugues de Grenoble durant sa carrière - en terme de fondation d'établissements ou de relation avec des établissements existants - confirme cette importance de la solitude, de l'isolement et de la séparation chez l'évêque grégorien. Ces établissements sont destinés à être les fers de lance de la réforme, confirmant ainsi au passage le lien étroit entre réforme et solitude. Dans cette optique, la présence aristocratique ne peut être que limitée, au risque de pervertir le projet initial. Cela explique sans doute l'apparent désintérêt de l'évêque de Grenoble pour la fondation de Chalais, dont s'étaient fortement rapprochés les Guigues.

Pour éviter ces dérives, Hugues fait en sorte de doter généreusement les nouvelles fondations afin d'en assurer l'autonomie et la pérennité, limitant donc le risque de dépendance à l'égard des libéralités aristocratiques. Les dons de l'évêque doivent l'emporter sur les dons laïques. C'est ce que l'on observe avec les fondations de Saint-Martin-De-Liséré et de Saint-Jeoire. En outre, on observe que le patrimoine de ces deux fondations n'est que très peu morcelé, contrairement à ce que l'on peut observer ailleurs pour d'autres fondations. Hugues entend limiter la présence de patrimoines laïques à proximité de ses fondations. Comme si l'évêque avait voulu

---

[935] L'oeil est perçu comme un siège du pouvoir mais aussi comme un vecteur de désir. Discipliner l'oeil permet donc un contrôle de soi tout en donnant accès à un pouvoir sur les autres. Voir Geneviève Bührer-Thierry, « L'oeil efficace. Voir, regarder et être vu dans le haut Moyen Âge », *Cahiers de civilisation médiévale*, 55, 2012, p. 559-570.

[936] *PL* 153, c. 772.

[937] *PL* 153, c. 779-780, 780-781 et 782.

que ces fondations forment des têtes de pont séparées - dans une certaine mesure - de leur environnement et reliées entre elles par leur souci de promouvoir la réforme par le truchement d'une certaine pratique de la solitude, le tout formant une sorte d'archipel réformateur au sein de son diocèse[938]. Ainsi, l'analyse de sa gestion de l'espace montre clairement chez l'évêque une sorte de refus de compromission. Hugues favorise largement les établissements réformés pratiquant un degré élevé de solitude comme les établissements de chanoines réguliers et semi-érémitiques, tandis que le monachisme traditionnel ne semble guère avoir sa préférence[939]. Ces monastères sont autant de relais dans la diffusion et l'application des idéaux réformateurs, des relais dont Hugues veille à garder la propriété éminente. Cette attitude explique les relations conflictuelles avec une partie de l'aristocratie de son diocèse, en particulier les Guigues. En effet, une telle politique, qui consistait tout simplement à évincer le pouvoir comtal, remettait complètement en cause les pratiques aristocratiques et donc les fondements de leur domination, à savoir la circulation des biens et les relations d'échanges qui en découlaient entre familles aristocratiques et établissements religieux[940].

La politique d'Hugues de Grenoble à l'égard des établissements et fondations religieuses, mais plus particulièrement son appétence pour la solitude nous font découvrir une autre facette du personnage, parfois assez éloigné de celle accessible dans les formulaires des actes. La lecture de la *Vita* nous permet ainsi d'accéder à la dimension plus personnelle et intime de l'évêque, ou du moins à ce que son hagiographe, Guigues le chartreux, a bien voulu livrer à la postérité, avec tous les filtres que cela suppose.

---

[938] Miséré contribue largement à la diffusion de la règle augustinienne en Savoie, par le patronage d'églises et la fondation de prieuré voulus par l'évêque : Réjane Brondy, Bernard Demotz, Jean-Pierre Leguay, *La Savoie de l'an mil à la réforme*, ouvrage cité, p. 54.
En développant ainsi un maillage régulier, l'évêque pose les bases de sa politique d'expansion. En outre, en ajoutant à Miséré et Saint-Jeoire le pouvoir de nommer les desservants, dont il vérifiait au moins deux fois par an la probité lors des synodes diocésains de Pâques et de la Toussaint, Hugues assurait ainsi la diffusion locale des principes réformateurs.

[939] Bernard Bligny, *Grenoble*, ouvrage cité, p. 52.

[940] Peu de temps après, on observe un autre phénomène qui met à mal les assises ecclésiastiques du pouvoir aristocratique, à savoir la généralisation de l'application de la vie régulière dans les chapitres cathédraux des diocèses alpins : 1141 à Belley, vers 1145 à Moutiers, vers 1150 à Aoste, 1168 à Lausanne, 1177 à Maurienne. Après de vaines tentatives d'Hugues de Châteauneuf, c'est finalement Hugues II qui, dès 1135-1136, parvient à mettre en place une règle à Grenoble. Voir Réjane Brondy, Bernard Demotz, Jean-Pierre Leguay, *La Savoie de l'an mil à la réforme*, ouvrage cité, p. 51.

Chapitre 6

La seconde vie d'Hugues de Châteauneuf : la *Vita sancti Hugonis*

Introduction

Dans le cadre d'une biographie sur Hugues de Châteauneuf, nous avons la chance de pouvoir compter sur une autre source majeure en sus des cartulaires de Grenoble : la *Vita sancti Hugonis*, écrite en 1134 par Guigues le chartreux, cinquième prieur de la Grande-Chartreuse. Il s'agit d'une source littéraire rédigée par un individu qui a connu de près et pendant longtemps non seulement l'évêque lui-même mais aussi ses proches. Les informations qu'il nous livre diffèrent donc fortement du contenu des cartulaires. Pour autant, cela demeure une source confectionnée dans le contexte de la réforme, par et sur un partisan de la réforme. Il existe néanmoins de nombreuses différences entre les deux sources qu'il convient d'évoquer dès à présent avant de l'approfondir dans le corps de ce chapitre. Rédigés pendant l'épiscopat d'Hugues de Châteauneuf, les cartulaires nous plongent au coeur des interactions sociales du diocèse de Grenoble. A l'inverse, la *Vita* fut rédigée deux ans après la mort de l'évêque, par un homme pour qui le retrait du monde faisait figure de leitmotiv. Ces éléments, et bien d'autres encore, sont à prendre en compte pour contextualiser et mettre en perspective les informations fournies. Une fois que l'on a fait ce travail de distinguer ce qui relève du topos, du discours convenu, du respect des règles du genre hagiographique, et que l'on a inscrit le tout dans le cadre des soubresauts de l'Histoire, des mouvements des institutions et des actions humaines, cette source hagiographique se révèle d'un intérêt central ainsi que d'une richesse exceptionnelle. Ce chapitre se veut en quelque sorte le complément et la réponse du chapitre 2 qui décrivait la « trajectoire » d'Hugues de Châteauneuf. Il s'agissait alors d'esquisser, en un chapitre, le parcours et la vie de l'évêque de manière chronologique. Dans ce chapitre, il s'agit de décrypter l'évêque perçu *post mortem*, l'évêque voulu par Guigues et par d'autres, l'évêque mis au service de la réforme. Enfin, c'est aussi le pendant du chapitre 3 puisque, après le travail de présentation et de

déconstruction des cartulaires, il faut dès à présent s'atteler au même travail pour l'autre source primordiale concernant Hugues de Châteauneuf : la *Vita sancti Hugonis*.

Pour en parler il parait nécessaire de se pencher dans un premier temps sur le profil de l'auteur de l'hagiographie, Guigues le chartreux. Puis nous irons directement au texte pour, tout d'abord, faire une rapide présentation du contenu, des thèmes abordés, avant d'isoler deux thématiques centrales dans le récit de Guigues : la question des miracles et la question des larmes. Enfin nous nous appuierons sur ces éléments pour mieux comprendre les enjeux et stratégies qui ont sous-tendu la commande et la rédaction de la *Vita*.

I. Guigues le chartreux et la rédaction de la *Vita sancti Hugonis*

A. Un homme cultivé profondément inséré dans les réseaux et affaires de l'Eglise de son temps

On ne peut saisir toute la profondeur du texte de la *Vita* ni même comprendre les enjeux qui sous-tendent sa rédaction sans se pencher sur le profil de son auteur. Si Hugues de Grenoble est un personnage peu traité par l'historiographie, alors que dire de Guigues le chartreux ? Sur l'auteur de la *Vita*, des Coutumes de l'ordre, sur le prieur sous le mandat duquel eurent lieu les premières fondations de nouvelles chartreuses : rien ou presque. Pas de biographie, pas de recherches sur son parcours, son influence ; tout juste quelques mots dans la bibliographie pourtant abondante sur les chartreux[941]. La figure tutélaire, d'autorité pour les chartreux, la seule et unique : c'est Bruno. Pourtant, derrière le vernis du héros fondateur se cachent deux hommes : le saint de substitution - Hugues de Grenoble - et son Pygmalion, celui qui a façonné et créé par et dans la littérature ce patron dont les chartreux avaient tant besoin - Guigues. Non pas que ce statut de protecteur qui échoit à Hugues soit usurpé, loin de là. Tout le monde reconnaît le rôle central que joua Hugues

[941] Voir en particulier les travaux de Sylvain Excoffon : « Les Chartreux et leur histoire au Moyen Âge », dans Alain Dubreucq , *Ecrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé*, Actes du 5e colloque international du C.E.R.C.O.R., 6-8 novembre 2002, Saint-Etienne, 2005, p. 125-136 ; « Le rouleau des titres funèbres, mémoire immédiate de Bruno », dans Alain Girard, Daniel Le Blevec, Pierrette Paravy, *Saint Bruno en Chartreuse*, Salzburg, 2004, p. 3-17 (*Analecta Cartusiana*, 192) ; « Les chartreuses dans leur environnement ecclésiastique, territorial et politique, XIIe-XIVe siècle », dans James Hogg, dir., *Certose di montagna, certose di pianuradir*, Torino, 2002, p. 137-145.

dans la fondation de la Chartreuse et quel protecteur sans faille il fut. Mais nul doute que les chartreux auraient sans doute préféré voir ce rôle attribué à Bruno. La tournure des évènements en décida autrement.

Pour éclaircir tout cela, il convient de mettre en lumière les débuts institutionnels de la fondation cartusienne, son évolution, en particulier à l'aune de la succession de ses prieurs. La critique y verra l'exaltation des « grands hommes » au détriment d'une analyse plus structurelle. Nous répondons que ce sont les hommes qui font l'histoire, et que la destinée de cette petite communauté a bel et bien reposé sur les décisions et parcours de quelques uns. En outre, nous nous penchons ailleurs dans ce même chapitre sur la mentalité cartusienne et sa présence sous-jacente tant dans les textes que dans les démarches de Guigues. Cette étude de la place du cinquième prieur dans l'histoire de la Chartreuse permet de mesurer comment peut se transmettre une idée, une vocation, comment le message de Bruno s'est perpétué et en quoi Guigues en a été le traducteur et le catalyseur privilégié.

Rappelons pour commencer la composition de la troupe de sept hommes menée par Bruno. Outre l'ancien écolâtre de Reims passé par Sèche-Fontaine en 1082, nous trouvons Landuin, Hugues le chapelain, Etienne de Die, Etienne du Bourg, André et Guérin. Ces deux derniers étaient les seuls à être à l'état de laïc. Les deux Etienne étaient tous deux chanoines de Saint-Ruf. Nous ne savons rien de plus sur les autres, excepté qu'Hugues était le seul à exercer les fonctions sacerdotales. Parmi ces hommes, seul Landuin va tenter d'assumer l'héritage et la succession de Bruno en le remplaçant comme prieur en 1090, lorsque Bruno est appelé par Urbain II. Il meurt dix ans plus tard, sur le chemin du retour de la Calabre où il était allé visiter son ancien maître. Le successeur de Landuin, Pierre, ne reste prieur qu'une année avant de démissionner[942]. Le quatrième prieur, Jean, exerce son mandat de 1101 à 1109. A sa mort, la Chartreuse ne compte ni fondation nouvelle, ni corpus littéraire sur lequel fonder une quelconque tradition. Cette situation va changer - lentement certes - avec l'avènement du cinquième prieur : Guigues. Ce dernier est né dans le diocèse de Valence en 1083[943]. Il y est probablement chanoine avant d'entrer à la Grande-Chartreuse dès 1106. Moins de trois ans plus tard, il est promu prieur, place qu'il occupe jusqu'à sa

[942] Il s'agit de Pierre de Béthune, qui était déjà avec Bruno à Sèche-Fontaine.

[943] Voir la présentation faite de Guigues dans les *Lettres des premiers* chartreux, p. 97-101 : peut-être né à Saint-Romain d'Albon, il fait preuve d'une culture exceptionnelle dans ses écrits bien que l'on ne sache rien de son éducation ni de sa formation.

mort en 1136[944]. A l'instar d'Hugues de Châteauneuf, avec lequel il partage déjà des origines valentinoises et peut-être un début de carrière comme chanoine de la cathédrale de Valence, il put s'appuyer sur un long mandat de près de trente ans pour bouleverser considérablement l'organisation de l'institution dont il avait la charge[945].

A peine six ans après sa prise de fonction, est fondé un second établissement se revendiquant de l'héritage de Bruno à Portes dans le diocèse de Belley, en 1115. Des ermites prennent l'initiative et contactent Guigues qui envoie alors quelques religieux pour leur transmettre les observances de chartreuse. Mais c'est l'année suivante que commence véritablement le point de départ de l'institutionnalisation de la Chartreuse. En 1116, « année d'or » pour les fils de Bruno, sont fondés des établissements à la Sylve-Bénite près du Pin, aux Ecouges dans le Vercors, à Durbon entre Die et Gap, et à Meyriat dans l'Ain[946]. Deux autres fondations suivront sous son priorat, bien que bien plus tard : Le Mont-Dieu dans les Ardennes en 1132 et Arvières dans l'Ain en 1135.

Si concrètement le message de Bruno fait de nombreux adeptes à partir des années 1110, il manque encore aux chartreux une colonne vertébrale doctrinale et théorique. En effet, à l'exception de quelques lettres, Bruno n'a laissé aucune trace écrite pour relayer et transmettre son idéal. Le *modus vivendi* des chartreux, bien qu'attractif, ne repose sur aucun texte mais sur la tradition des sept premiers occupants, tradition transmise oralement et pratiquée au quotidien par leurs successeurs. Une fois encore, c'est Guigues qui va assumer ce rôle consistant à conférer à la fondation une légitimité et une reconnaissance par l'écrit. Tout d'abord en rédigeant les coutumes de chartreuse dans les années 1120, probablement vers 1127[947], puis par la rédaction de la Vie de saint Hugues - ajoutons à cela les Méditations, un temps attribuées à Guigues II[948].

Ne nous y trompons pas en attribuant à Guigues tout le mérite dans ce développement institutionnel de la fondation cartusienne par la pierre et la plume. Ce dernier ne fut pas toujours à l'initiative mais il a su voir l'intérêt supérieur de la Chartreuse à se doter d'une forme de légitimité. Ses deux écrits les plus connus sont en quelque sorte des commandes : la *Vita* a été rédigée sur ordre

---

[944] Pierre Vaillant, *Les manuscrits de la Grande-Chartreuse et leurs enluminures*, Grenoble, Roissard, 1984.

[945] En outre, l'origine sociale au sein de la petite noblesse locale est peut-être identique. De plus en plus d'abbés et membres de l'élite monastique semblent provenir de la moyenne voire de la petite noblesse : Constance Brittain Bouchard, *Sword, Miter and Cloister*, ouvrage cité, p. 77.

[946] Bernard Bligny, *L'église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne*, ouvrage cité, p. 304.

[947] *Guigues Ier, Prieur de Chartreuse, Coutumes de Chartreuse*, introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux, Paris, 1984. Sur la date de rédactions des coutumes, voir les *Lettres des premiers chartreux*, ouvrage cité, p. 98.

[948] Pendant longtemps, la paternité de l'oeuvre resta incertaine. *Guigues Ier. Les méditations : recueil de pensée*, traduit du latin par un chartreux, Paris, 2001.

d'Innocent II, tandis que les coutumes ont semble-t-il été écrites suite aux demandes de plus en plus pressantes des autres prieurs d'établissements se revendiquant du modèle des fils de Bruno, revendications relayées et appuyées par Hugues de Châteauneuf lui-même[949]. Quant aux fondations, il ne s'agit là encore pas d'une décision de Guigues mais fréquemment d'initiatives d'individus souhaitant imiter l'exemple de Bruno et de ses disciples, initiatives souvent canalisées par le corps épiscopal. Mais il ne s'agit pas non plus à l'inverse de minorer le rôle de Guigues[950].

Il faut avoir à l'esprit qu'il est sans doute le premier prieur à n'avoir pas connu Bruno[951]. Il est en tout cas le premier prieur à ne pas avoir connu Landuin, « l'héritier » de Bruno[952]. Par contre, il a connu plusieurs autres membres de la communauté originelle. Etienne de Die meurt certes vers 1110, soit un an après le début de Guigues comme prieur, mais rappelons que ce dernier était chartreux depuis 1106[953]. Son homologue de Saint-Ruf, Etienne du Bourg, meurt en 1118 après avoir été nommé prieur de Meyriat. Hugues le chapelain meurt seulement en 1131[954]. Seul le destin du dernier laïc, Guérin, nous échappe. Guigues a donc pu se nourrir de l'exemple et des témoignages de certains compagnons de Bruno. Guigues ne fut donc ni témoin ni acteur direct des premiers pas de la fondation. Par contre, il put s'appuyer sur des témoignages de première main pour donner à ses textes toute la profondeur spirituelle que l'on connaît.

Voyons maintenant dans quelles dispositions était Guigues dans ces différentes entreprises et quel était son profil intellectuel. Il était très instruit selon le portrait dressé par un chartreux de Portes dans la Vie de saint Antelme, prieur de Chartreuse et évêque de Belley[955]. Ses oeuvres et ses écrits confirment, explicitement et implicitement, sa grande culture. On y perçoit des références à la culture romaine - Marc Aurèle dans les Méditations - mais aussi bien entendu à la Bible ainsi

---

[949] Les *Consuetudines*, à la fois règle et coutumier, « livrent avec toute les précisions voulues, le mode de vie des solitaires ». Bernard Bligny, « L'érémitisme et les chartreux », article cité, p. 253.

[950] Sans doute le plus grand prieur de la Chartreuse de l'époque médiévale. C'est lui qui décide de déplacer le site originel de deux kilomètres en 1132 suite à la terrible avalanche du 30 janvier qui détruisit le monastère et fit 7 morts. Son successeur Hugues I ne dura que trois ans. Antelme par contre (1139-1151) joua lui aussi un rôle considérable : c'est sous son mandat qu'eut lieu le premier chapitre général de l'ordre (1140) et que furent rattachées les premières chartreuses féminines (Prébayon en 1145).

[951] Pierre de Béthune a côtoyé Bruno à Sèche-Fontaine. Seule la relation entre Jean et Bruno est incertaine. Jean est prieur en 1101 mais nous ignorons la date de son entrée à la Chartreuse.

[952] Il n'a pas connu non plus l'un des deux laïcs, André, mort en 1102 : *RD* n° 2881.

[953] *Ibid*, n°3055.

[954] *Ibid* n°3464.

[955] Jean Picard, *Saint Antelme de Chignin. Vie par son chapelain. Evêque de Belley Chartreux*, Belley, 1978, p. 8.

qu'aux Pères de l'Eglise[956]. Pour compenser sa méconnaissance des personnalités de Bruno et Landuin, Guigues fit preuve d'un zèle particulier pour rechercher et recopier des ouvrages, dans le but d'y puiser des références solides pour ses propres écrits[957]. Ainsi, la correspondance avec Pierre le Vénérable nous apprend que Guigues lui demanda les manuscrits des vies de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysotome, le débat de saint Ambroise contre Symmaque, le traité de saint Hilaire de Poitiers sur les Psaumes et enfin le traité de saint Prosper d'Aquitaine contre Cassien. En échange, l'abbé de Cluny lui demandait les lettres de saint Augustin à Jérôme[958]. L'analyse des manuscrits de la bibliothèque de la Chartreuse confirme l'intérêt des chartreux en général et de Guigues en particulier pour les Pères de l'Eglise comme Ambroise, Jérôme ou Grégoire le Grand[959].

Dans la magnifique lettre qu'il adresse à un ami dont l'identité est restée inconnue et où il fait l'éloge de la vie solitaire, il s'appuie sur une lettre de Sidoine d'Aquitaine, sur la *Regula solitariorum* de Grimlaicus (*PL* 103, c. 575), sur le traité *De Vita Contemplativa* de Julien Pomère, attribué un temps à Prosper d'Aquitaine, dont les ouvrages intéressent Guigues comme l'indique une lettre de Pierre le Vénérable[960].

On peut y voir une volonté de retour aux sources du christianisme, dans la lignée de ce qui se fait à la même époque. En effet, la période des XI-XIIe siècle se caractérise par le souci de revenir à la *vita apostolica* et au message originel du Christ. Cela se vérifie dans les références utilisées par Guigues dans sa *Vita*. On y relève trente-deux citations bibliques : dix-huit du Nouveau

---

[956] Texte sacré par excellence, la Bible représente un arsenal de la rhétorique de la réforme : Giles Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, ouvrage cité, p. 155. Sur l'importance de la Bible comme référence de la littérature médiévale, voir Baudouin de Gaiffier, *Recueil d'hagiographie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1977 ; Michel Lauwers, « Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident médiéval », *Médiévales*, n°55, *Usages de la Bible. Interprétations et lectures sociales*, 2008, p. 5-18 ; Guy Lobrichon, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, 2003.

[957] Cela participe d'une forme de prédication du silence, d'une pastorale par l'écrit en direction des croyants. Les moines, par leurs travaux et leur réflexion proposent à leurs contemporains, en particulier aux évêques les outils théologiques pour agir, c'est-à-dire pour lutter contre l'hérésie, instruire le peuple...Voir Dominique Iogna-Prat, « Pierre le Vénérable et la pastorale du livre », dans Michel Lauwers et R.-M. Dessi, *La parole du prédicateur (Ve-XVe siècles)*, Nice, 1997, p. 111-152.

[958] Nous savons en outre que Guigues fit une édition des lettres de Jérôme et que de nombreuses Bibles ont été copiées par les premiers chartreux. Voir Pierre Vaillant, *Les manuscrits de la Grande-Chartreuse et leurs enluminures*, ouvrage cité ; Dominique Mielle de Becdelièvre, *Prêcher en silence. Enquête codicologique sur les manuscrits du XIIe provenant de la Grande-Chartreuse*, Saint-Etienne, 2004. Guigues l'évoque dans la lettre aux chartreux de Durbon (*Lettres des premiers chartreux*, 8.2) : il informe explicitement le prieur Lazare (premier prieur de Durbon) qu'il a fait une édition des lettres de saint Jérôme.

[959] Voir Dominique Mielle de Becdelièvre, *Prêcher en silence*, ouvrage cité. Nous pouvons aussi relever quelques similitudes littéraires chez plusieurs personnages de la réforme : dans la *Vita*, la comtesse Mathilde de Canossa prend Hugues sous sa protection lors de son séjour à Rome de 1080 pour sa consécration. A cette occasion, outre un bâton pastoral, elle lui confie un ouvrage d'Augustin (les commentaires des psaumes) et un autre d'Ambroise (le traité des Devoirs des ministres).

[960] *PL* 189, c. 106.

Testament, contre quatorze de l'Ancien. Pour Bernard Bligny, cela montre bien l'incidence de la christologie sur la spiritualité de l'époque : la figure du fils Rédempteur l'emporte progressivement sur celle du Créateur[961].

Cette culture et cet intérêt de Guigues pour les manuscrits des textes sacrés confirment la tradition de copiste et la réputation de penseur qui caractérisent les chartreux. Le rôle de la copie de manuscrits est évoqué dans les lettres de Pierre le Vénérable tandis que Guigues rappelle lui-même, dans sa lettre aux templiers, que la lutte de l'esprit est l'occupation quotidienne des chartreux[962]. Enfin, Guibert de Nogent mentionne lui aussi la riche bibliothèque du monastère, confirmant l'appétence des frères, Guigues le premier, pour l'écriture et la lecture[963].

Nous pouvons donc désormais mieux cerner le profil de Guigues. Il s'agit d'un homme d'une grande culture, qui a joué un rôle majeur dans l'institutionnalisation de l'ordre, peut-être parce qu'il n'avait pas le choix[964]. En effet, à mesure que le temps passait, les témoins de la fondation se faisaient plus rares et le risque que la tradition se perde se faisait plus présent. Conscient de cet état de fait mais aussi pressé sans doute par d'autres, les chartreux eux-mêmes, des groupes se revendiquant du message de Bruno et sûrement Hugues de Châteauneuf en personne, Guigues a donc entrepris de conférer aux chartreux une place et une légitimité dans le paysage religieux de l'époque. Pour ce faire, Guigues a employé différents moyens complémentaires. Le recours à l'écrit bien sûr, avec la rédaction des Coutumes et de la *Vita*[965] ; mais aussi l'implication dans les affaires de l'Eglise et la constitution d'un réseau solide. Ces deux éléments se perçoivent clairement dans la correspondance de Guigues. Le prieur de Chartreuse nous a laissé neuf lettres qui montrent à la fois l'étendue et le poids politique de son réseau mais aussi son investissement dans la

---

[961] *Guigues, VSH*, introduction, p. 14. Pour autant, ce retour aux textes se veut au bénéfice de la réforme. En effet, dans la *Vita* comme dans ses lettres, plusieurs des citations bibliques sont des emprunts récurrents à la même période et appartiennent à ce que Giles Constable a qualifié de rhétorique de la réforme. Giles Constable, *The reformation*, ouvrage cité, p. 125. Guigues fait surtout des emprunts aux Evangiles de Matthieu et Luc ainsi qu'à l'épître de saint Paul aux éphésiens. Les psaumes sont aussi largement cités (20 dans les lettres, mais la moitié dans la seule lettre au duc d'Aquitaine). Voir *Lettres des premiers chartreux*, ouvrage cité. Sur les citations bibliques de Guigues dans ses oeuvres, voir l'annexe 19.

[962] Giles Constable, ed., *The Letters of Peter the Vénérable*, Cambridge, 1967, lettre 20 p. 27-41 ; lettre aux templiers (2.1) dans *Lettres des premiers chartreux*, ouvrage cité.

[963] *Guibert de Nogent, Autobiographie*, ouvrage cité, p. 69.

[964] L'institutionnalisation est toujours une période sensible dans la mesure où la fondation doit assurer un nouveau recrutement après la mort ou le départ du fondateur et de la première génération. Giles Constable, *The Reformation*, ouvrage cité, p. 122.

[965] *In fine*, la *Vita* et les coutumes sont complémentaires. L'une fixe par écrit l'histoire, l'autre le *modus vivendi* du groupe. Les deux oeuvres sont en quelque sorte les textes fondateurs, le corpus initial du futur ordre cartusien.

réforme de l'Eglise, Guigues n'hésitant pas à descendre dans l'arène des évènements temporels[966] : il a ainsi apporté son soutien à la naissance de l'ordre du Temple au concile de Troyes, pris nettement position sur l'affaire du meurtre du prieur de Saint-Victor de Paris jugé au concile de Jouarre et surtout s'est impliqué considérablement dans le schisme d'Anaclet.

Quelques mots à propos de cette crise grave qui secoua l'Eglise romaine et la Chrétienté tout entière entre 1130 et 1138 et qui occupe une grande partie de la fin du texte de la *Vita*. La lutte entre Innocent II et Anaclet II fut en vérité celle de deux familles de l'aristocratie romaine : les Frangipani, soutiens de Grégoire, cardinal de S. Angelo et futur Innocent II, contre les Pierleoni. A l'initiative du cardinal et chancelier Aimeric, Grégoire fut élu par un groupe restreint de cardinaux alors que le précédent pape, Honorius II, était à peine décédé. Pierleone dénonça l'élection et, fort de ses soutiens à Rome et au Sacré Collège, fut désigné sous le nom d'Anaclet II. Sa position devenant difficilement tenable, Innocent II fut contraint de s'enfuir de Rome dans l'espoir d'obtenir au plus vite la reconnaissance de son élection par les souverains et princes de la Chrétienté. Aimeric fut probablement en permanence à la manoeuvre, relayé dans le royaume de France par Bernard de Clairvaux, lequel lutta inlassablement en France mais aussi en Aquitaine, en Bourgogne et en Italie pour faire reconnaître Innocent II. Si son interventionnisme produit peu d'effets en Aquitaine, toute acquise à Anaclet, il fut en revanche décisif lors du concile d'Etampe, permettant de rallier le roi de France. En échange, les cisterciens obtinrent de nombreux privilèges de la part du pape, documents validés par Aimeric lui-même[967]. Ces services et compensations matérielles sont évoqués par Bernard dans la préface de son traité de l'amour de Dieu, probablement rédigé entre 1132 et 1135, et dédicacé...au cardinal Aimeric.

Quant au réseau constitué par Guigues, il mérite que l'on s'y arrête. Plusieurs indices permettent de le reconstituer et de l'étudier : les destinataires des lettres de Guigues, les personnes mentionnées dans ces lettres ou dans la *Vita*, enfin les allusions aux chartreux dans les sources narratives de l'époque[968]. En effet, à de nombreuses reprises dans ses lettres, Guigues adresse des

---

[966] *Lettres des premiers chartreux*, ouvrage cité, p. 118. Guigues intervient directement ou indirectement : Daniel Le Blévec, « Service et hiérarchie dans l'ordre des chartreux au premier siècle de son histoire », *Hiérarchies et services au Moyen-Âge*, Aix-en-Provence, 2001, p. 141-165.

[967] Bernard de Clairvaux, *L'amour de Dieu*, Paris, 2010, p. 26 ; *Jaffé*, 7537 ; 7544.

[968] Nous ne le mentionnons que succinctement ici car l'information n'est pas capitale dans le cadre d'une recherche sur Hugues : Pierre le Vénérable dans son *De miraculis* (voir *infra*) et Guibert de Nogent dans son *De Vita Sua* ont écrit de très belles pages sur les chartreux. L'abbé de Nogent-sous-Coucy, dans le chapitre XI, décrit le mode de vie des chartreux et évoque le départ de Bruno suite au conflit à Reims. La description est extrêmement précise : on suppose que Guibert a pu s'appuyer sur le témoignage d'un membre de l'entourage de l'évêque Godefroy d'Amiens, lequel résida à la Grande-Chartreuse dans les années 1110 (voir chapitre XIV). En outre, le texte précise que l'évêque de Grenoble, lequel tenait les fonctions d'abbé et de trésorier, était qualifié d'homme d'une haute sainteté (« *vir plurimum religiosus* ») : *Guibert de Nogent, Autobiographie*, ouvrage cité, chapitre XI.

dédicaces, des saluts, des prières à d'autres personnes que les destinataires, évoquant aussi les visites prestigieuses reçues par les chartreux du fond de leur massif.

D'emblée nous pouvons dire que Guigues et les chartreux pouvaient compter sur l'indéfectible soutien et la profonde amitié d'Hugues de Châteauneuf. En effet, à en croire les sources, l'attitude de l'évêque à l'égard des chartreux n'est ni feinte de sa part, ni exagérée par Guigues dans le but de se placer en protégé du prélat. Dans sa lettre datée du concile de Pise le 22 avril 1134 dans laquelle Innocent II commande au prieur la rédaction de la *Vita* d'Hugues, le pape insiste sur leur affection mutuelle « connue de tous »[969]. Dans la *Vita*, Guigues précise que « jusqu'à son dernier souffle il (Hugues) persévéra dans les mêmes dispositions envers la chartreuse qu'il aimait et son indigne prieur ... nous montrant dans de pareilles souffrances une affection particulière »[970].

En ce qui concerne les relations nouées avec l'extérieur, nous observons qu'elles sont multiples. Nous trouvons en première place des ecclésiastiques et notamment des partisans de la réforme. Plus précisément, de nombreux individus sont des partisans d'Innocent II dans le cadre du schisme romain entre ce dernier et Anaclet. Cela montre que Guigues est sorti de son silence à partir de 1130. Deux raisons à cela, qui ne sont pas contradictoires : soit il trouvait dans cette crise une raison suffisamment grave pour se mêler des affaires du monde, soit il s'est fait le porte-parole d'Hugues de Grenoble, l'état de santé de ce dernier s'étant considérablement dégradé à partir de la fin des années 1120 comme l'indiquent plusieurs sources. Dans la lettre à Innocent II, lue au concile de Reims d'octobre 1131, Guigues assure le pape de son soutien et lui demande de prier pour Hugues, « affaibli par les maladies et la vieillesse » à tel point qu'il « peut être compté parmi les défunts » (lettre 3.2)[971].

Parmi ces réformateurs partisans d'Innocent II, Guigues a noué des liens forts avec le cardinal Aimeric. Originaire de Bourgogne, chanoine du Latran, Aimeric est nommé cardinal en 1121 et chancelier en 1123, jusqu'à sa mort le 28 mai 1141. Guigues nous apprend dans la lettre qu'il lui adresse que le chancelier a visité les chartreux, probablement en mars 1132 lorsqu'Innocent II se trouvait à Valence (lettre 5.2). Les propos tenus par Guigues et les termes utilisés montrent bien l'amitié forte et sincère qui lie les deux hommes (lettre 5.6).

---

[969] « *Tuae maxime dilectioni non extant incognita* », *PL* 153, c. 761.

[970] « *In his usque ad ultimum perseveravit spiritum. Erga suam Carthusiam, ejusque Priorem indignum...specialem dilectionem, eorum instantis afflictionibus memoria non carendo, demonstrans* », *PL* 153, c. 783.

[971] Dans le lettre au concile de Jouarre, Guigues endosse à nouveau le rôle de porte-parole de l'évêque alors que nous sommes en 1133 et qu'Hugues II a depuis plusieurs mois succédé à Hugues de Châteauneuf. Guigues, en effet, réclame au nom de l'évêque une sanction forte contre les coupables de l'assassinat du prieur de Saint-Victor.

Autre partisan de poids d'Innocent II fortement lié à Guigues : Geoffroy de Chartres. C'est lui qui a lu à l'assemblée du concile de Reims la lettre destinée à Innocent II, comme nous l'apprend la chronique de Morigny[972]. L'évêque de Chartres représente, à l'instar d'Hugues de Die, Hugues de Châteauneuf et d'autres, le profil type du prélat réformateur. Il est issu d'une famille de la moyenne noblesse de l'Ouest, proche des comtes de Blois et de la cathédrale de Chartres. Il y est chanoine puis évêque en 1116, succédant à Yves de Chartres. Loué pour ses qualités d'administrateur, il ménage son chapitre avec lequel il entretient des relations bien meilleures que son prédécesseur. Il est aussi très lié aux grandes figures du monachisme réformé à tendance érémitique tel que Bernard de Tiron et Robert d'Arbrissel, et Bernard de Clairvaux reconnait en lui un prélat actif et réformateur. En 1127, il est nommé légat d'Honorius II pour le nord de la France. En 1130, son mandat s'étend à l'Aquitaine, dans l'optique de contrecarrer l'action de Gérard d'Angoulême, légat acquis à Anaclet[973]. Geoffrey est souvent cité à la fin de la *Vita*, admirant autant qu'il réconforte le vieillard sénile qu'est devenu Hugues de Châteauneuf. Nous pouvons en déduire que le réseau d'Hugues est aussi celui de Guigues - ce postulat se vérifie pour Pierre le Vénérable, Bernard de Clairvaux et d'autres - confirmant ainsi la proximité entre deux hommes qui partagent donc plus que les origines sociales et géographiques.

Guigues est aussi particulièrement proche de fondations se revendiquant du nouveau monachisme et d'un érémitisme renouvelé. Dans la lettre au cardinal Aimeric, il demande que soit salué Jean, évêque d'Ostie, prieur de Camaldoli entre 1115 et 1126. Guigues a aussi pu entretenir des liens lointains avec Fontevrault. En effet, l'évêque Geoffroy de Chartres que nous avons mentionné était lui-même naturellement très proche de la fondation de Robert d'Arbrissel ; de même, dans la lettre 6 au concile de Jouarre, Guigues demande que soit salué le Comte de Blois, lui-même proche de Geoffroy de Chartres et de Fontevrault[974].

Surtout, Guigues entretient une relation extrêmement forte avec Bernard de Clairvaux. De très nombreux éléments prouvent la proximité entre Guigues et Cîteaux, ce qui mériterait en soi un travail beaucoup plus poussé. Nous ne ferons qu'évoquer l'essentiel ici. Nous savons que la lettre à

---

[972] Léon Mirot, ed., *La Chronique de Morigny (1095-1152)*, Livre II, Paris, 1909, p. 60-64.

[973] Lindy Grant, « *Geoffrey of Lèces, bishop of Chartres. 'Famous wheeler and dealer in secular business'* », dans *Suger en question, Actes du colloque Pour une meilleure compréhension du rôle de l'abbé Suger : Saint-Denis aux XIe et XIIe siècles (Paris, 7 octobre 2002)*, Rolf Grosse, ed., Munich, 2004, p. 45-56.

[974] Il s'agit du seul laïc auquel Guigues adresse un mot avec le comte de Nevers, cité dans la même lettre. Ce dernier visite les chartreux en 1114 et devient convers en 1147. Certains ont pensé un temps que la lettre à un inconnu exaltant la vie solitaire rédigée par Guigues lui était adressée. Voir *Lettres des premiers chartreux*, ouvrage cité, p. 138. D'après Guibert de Nogent, ce même comte de Nevers offrit aux chartreux du cuir et des parchemins en abondance : *Guibert de Nogent, Autobiographie*, ouvrage cité, p. 71.

Innocent II lue au concile de Reims par Geoffroy de Chartres a été apportée par l'abbé Hugues de Pontigny après son passage à la Chartreuse. Auparavant, Bernard avait visité en personne la Chartreuse, sans doute en 1123, faisant étape à Grenoble[975]. Malgré sa relative méfiance à l'égard de l'érémitisme, Bernard s'est toujours montré attiré et très admiratif du modèle cartusien[976]. Il entretient des liens d'amitié avec la Chartreuse de Portes en Bugey et des relations purent se nouer avec celle du Mont-Dieu dans les Ardennes[977]. Preuve de l'estime intellectuelle et personnelle qu'il vouait aux chartreux et en particulier à Guigues, Bernard lui livra une ébauche de son traité de l'amour de Dieu dans une de ses lettres, puis il envoya le début de son Commentaire sur le Cantique des Cantiques à son ami Bernard prieur de Portes[978]. Guigues de son côté recommandait à tous ceux qui voulaient embrasser la règle cartusienne de se tourner plutôt vers l'observance cistercienne : ce fut le cas de saint Etienne d'Obazine et de Ponce de Lazare[979]. Ajoutons qu'avant même les débuts de la Chartreuse, des liens personnels existaient entre deux des figures des deux fondations : Bruno, en quittant Reims et avant de trouver refuge à la Chartreuse, fit une tentative solitaire à Sèche Fontaine, dépendance de Molesme.

Cette proximité entre chartreux et cisterciens, et plus précisément entre Guigues et Bernard est perceptible dans leurs initiatives : les deux soutiennent les mêmes causes avec une énergie et une force équivalentes. Ainsi, lorsque Guigues se lève contre les assassins de Thomas, prieur de Saint-Victor - un ami de Bernard - il réclame la même sanction que l'abbé de Clairvaux, tous deux étant les plus sévères[980]. Guigues, à l'instar de Bernard, soutint la fondation de l'ordre du Temple au concile de Troyes. C'est surtout lors du schisme d'Anaclet que les deux hommes montrèrent leur coopération et la totale cohérence de leur prise de position. L'une des régions qui résista le plus longtemps à Innocent II, outre l'Italie, fut l'Aquitaine. Convaincu par l'archevêque Gérard d'Angoulême, Guillaume, duc d'Aquitaine et comte de Poitiers, apporta longtemps ses suffrages à l'antipape. Bernard mobilisa alors tout son réseau pour influencer, convaincre, persuader, menacer. Comme le précise l'éditeur de la correspondance des chartreux, Bernard se targue à de nombreuses

---

975 *PL* 185, c. 305.

976 Dom Jean Leclercq, *Témoins de la Spiritualité occidentale*, Paris, 1965, p. 316-321

977 *Guigues, les méditations*, p. 12.

978 Bernard de Clairvaux, lettre 11, *PL* 182, c. 108. Sur les relations entre Bernard et Bernard de Portes : voir *Guigues, les méditations*, p.12.

979 Giles Constable, *The Reformation*, ouvrage cité, p. 58 ; Cécile Caby, « *Finis eremitarum* ? », article cité, p. 56. Les Prémontrés de Norbert de Xanten se sont eux aussi rapprochés des cisterciens.

980 Ils réclament que les responsables se voient retirer leur charge ecclésiastique. On suspecte Thibaut Notier, archidiacre de Paris. Apprenant le meurtre, l'évêque de Paris trouve refuge chez Bernard.

reprises de bénéficier de l'amitié des chartreux et du fait que ces derniers soutiennent son champion, Innocent II[981]. Selon Dom Wilmart, la lettre de Guigues au duc d'Aquitaine faisait suite à une sollicitation de son ami Bernard, pour faire plier l'un des princes les plus réticents à changer de camp[982].

Enfin, pour compléter cette esquisse du réseau des chartreux et plus particulièrement celui de Guigues, nous pouvons évoquer d'une part un « réseau champenois » et d'autre part la place occupée par Pierre le Vénérable. Le « réseau champenois », si tant est qu'il puisse être qualifié ainsi, est sans doute l'héritage des liens existant entre Bruno et l'église de Reims. Dans sa lettre 9 à l'archevêque de Reims, Guigues qualifie la Chartreuse comme étant la fille de l'Eglise de Reims et il promet d'envoyer des chartreux pour soutenir la fondation du Mont-Dieu (9.1). Dans la lettre 5 au cardinal Aimeric, il salue l'évêque Matthieu d'Albano, ancien chanoine de Reims et confrère de Raoul le Verd, l'ami de Bruno[983].

Quant à son amitié forte avec Pierre le Vénérable, elle date bien sûr de la période 1120-1122, lorsque Pierre était prieur de Domène, un petit établissement clunisien de la vallée du Grésivaudan, peu en amont de Grenoble. Par la suite, les deux hommes ont entretenu une relation épistolaire dont il reste quelques traces. Selon le biographe de l'abbé de Cluny, Raoul, Pierre avait pour habitude de rendre visite aux ermites une fois par an et leur avait demandé de prier pour qu'il s'éteigne un jour de Noël[984]. En outre, Pierre évoque la chartreuse dans son *De Miraculis*, dans le chapitre XXVII du second livre. Bien que faisant la part belle à des anecdotes miraculeuses, son récit n'en est pas moins précieux et montre bien son intérêt pour la fondation de Bruno. A l'instar de ce qui existait entre Bernard et Guigues, le prieur de Chartreuse et l'abbé de Cluny ont soutenu les mêmes causes puisque Pierre a également sollicité par écrit Guillaume d'Aquitaine pour le conjurer de rallier Innocent II. En outre, le ton familier employé dans leurs lettres montre bien la complicité et la proximité qui existaient entre les deux hommes[985].

---

[981] *Lettres des premiers chartreux*, ouvrage cité, p. 103. C'est le cas lorsque Bernard écrit aux évêque d'Aquitaine ou lorsque il s'adresse au cardinal Pierre de Pise : *PL* 182, c. 278 ; *PL* 185, c. 294.

[982] Dom André Wilmart, « Une nouvelle lettre de Guigues le chartreux », *Revue bénédictine*, XLIII (1931), p. 55-58. Bernard, dans sa lettre aux évêques d'Aquitaine, fait la liste de ses soutiens parmi lesquels (dans l'ordre), les Camaldules, les Chartreux, Cluny, les Vallombrosiens...Lettre 126. Voir Giles Constable, *The Reformation*, ouvrage cité, p. 51.

[983] Ce clunisien, cardinal en 1126 fut nommé légat en France. Il préside le concile de Troyes de 1128, en présence de Geoffroy de Chartres, et apporte son soutien à Innocent II en 1130.

[984] *P.L.* 189, c. 28.

[985] Voir les *Lettres des premiers chartreux*, ouvrage cité, p. 123. La lettre à Pierre le Vénérable nous apprend aussi que les chartreux ont reçu la visite de deux clunisiens importants : le prieur claustral de Cluny et dom Hugues de Crécy.

Bernard, Pierre et Guigues formèrent donc une sorte de triumvirat à la tête du parti d'Innocent II. Ils se distinguaient et étaient semblables par leur culture, leur vocation de contemplatif. Ils étaient des conducteurs d'hommes possédant des qualités rares d'organisateurs, tous placés jeunes à la tête de leur institution : Pierre avant trente ans, Bernard à vingt-cinq ans, Guigues à vingt-six ans. Nous avons évoqué les lettres entre Guigues et Bernard[986], ainsi que celles entre Pierre et Guigues[987]. Quant aux lettres entre Pierre et Bernard, elles sont connues : précisons seulement que dans l'une d'elles, Pierre évoque de manière élogieuse Guigues[988].

Nous pouvons observer que les mêmes noms se retrouvent en permanence dans le réseau de Guigues, lequel est en grande partie le même que celui d'Hugues de Grenoble.

Maintenant que le profil de Guigues le chartreux nous est mieux connu, nous pouvons procéder à l'analyse de l'une des sources majeures concernant Hugues de Châteauneuf : la *Vita*.

B. Composition et contenu de la *Vita sancti Hugonis*

Il ne s'agit pas de mener une étude exhaustive de la *Vita*, mais plutôt d'en faire une présentation approfondie pour ensuite soulever des aspects significatifs de l'oeuvre afin de mieux comprendre la démarche de l'auteur, la finalité et le contenu de l'oeuvre, avant d'insérer ces éléments dans le contexte de la réforme et des luttes entre factions à Rome.

La Vita est composée de cinq chapitres. Dans leur traduction de l'oeuvre de Guigues, Vital Chomel et Bernard Bligny ont découpé l'ensemble en 52 paragraphes, certains dotés d'un titre. La *Vita* recèle de nombreuses richesses ainsi que de nombreux détails qui en disent long sur le personnage d'Hugues de Châteauneuf comme sur son auteur, mais aussi sur leur conception de la réforme et de la place de l'Eglise, ou encore sur l'application de la réforme à une échelle locale diocésaine. Guigues s'est appuyé sur sa propre connaissance du personnage d'Hugues de

---

[986] Pour les lettres de Bernard, voir Bernard de Clairvaux, *Lettres I*, Paris, 1997, lettre 11 p. 214-243 et lettre 12 p. 243-247. La lettre 11 est datée entre 1115 et 1124. La lettre 12 date sans doute de 1133. De passage par la Savoie en se rendant en Italie dans le cadre du conflit contre Anaclet, Bernard regrette de n'avoir pu les visiter et se recommande à leurs prières.

[987] Il nous reste trois lettres écrites aux chartreux parmi une correspondance peut-être plus importante. Voir Giles Constable, The *Letters of Peter the Vénérable*, ouvrage cité, lettre 24, 48 et 132. Guigues répond à la première lettre (lettre 7 des *Lettres aux premiers chartreux*, ouvrage cité) : Giles Constable l'a insérée dans son édition (lettre 25).

[988] Voir *PL* 189, c. 402, et Giles Constable, The *Letters of Peter the Vénérable*, ouvrage cité, lettre 170.

Châteauneuf mais aussi sur les témoignages de proches, en particulier de Guillaume, prieur de Saint-Laurent dans les années 1080 puis abbé de Saint-Chaffre[989].

1. L'importance des vertus et de l'excellence individuelle

Chez Guigues, les vertus, les mérites et le comportement priment sur tout le reste, y compris et surtout sur les miracles, comme on le verra plus loin. Le terme « *merita* » est l'un des plus employés par l'hagiographe dans la *Vita* pour qualifier l'attitude d'Hugues de Châteauneuf. Mieux, c'est aussi un des arguments avancés par Innocent II pour justifier la canonisation de l'évêque[990]. Puis, Guigues y fait référence dès le prologue avant d'évoquer le terme près d'une dizaine de fois dans toute l'oeuvre[991]. Preuve de la place centrale qu'occupent les mérites dans le portrait du grand homme, Guigues précise que Pierleone, futur Anaclet II à l'origine du schisme contre Innocent II, s'appuyait sur son réseau de parents plutôt que sur ses mérites : l'absence de mérite disqualifie donc Pierleone aux yeux de Guigues[992].

Complément des mérites, Guigues met en exergue les vertus et l'excellent comportement d'Hugues. Là aussi il fait, dès le prologue, l'éloge de son attitude (« *conversationis* »), en particulier son attachement à certaines valeurs cardinales aux yeux de Guigues, en premier lieu la justice et l'humilité. Guigues semble faire de la justice la qualité première de l'évêque et ce qui fait sa spécificité puisque l'humilité peut être commune aux moines et aux évêques[993].

A plusieurs reprises, Guigues évoque voire précise les nombreuses vertus d'Hugues, parmi lesquelles la chasteté (« *castitas* »), la véracité (« *veritas* »), la bienveillance (« *benignior* ») à

---

[989] L'intervention ou l'évocation de personnages connus du rédacteur renforce le caractère anecdotique du récit : Jacques Dubois, Jean-Loup Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, 1993. Sur la collecte des informations par les hagiographes, voir *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Etudes réunies et présentées par Martin Heinzelmann, *Beihefte der Francia*, Band 24, Sigmaringen, 1992 ; Pierre-André Sigal, « Le travail des hagiographes aux XIe et XIIe siècles. Sources d'informations et méthodes de rédactions », p. 154, dans *Francia* 15, 1987 ; Pierre Bouet, « Les sources hagiographiques : nature et méthodes d'analyse », dans Pierre Bouet, François Neveux, dir., *Les saints dans la Normandie médiévale*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (26-29 septembre 1996), Caen, 2000, p. 11-20.

[990] *PL* 153, c. 761.

[991] *PL* 153, c. 763. Autres références : c. 765, 766, 769, 774, 776, 778, 779, 784.

[992] *PL* 153, c. 778.

[993] Voir certaines références à la justice : *PL* 153, c. 769, 776, 779. Dans ce dernier extrait, Guigues livre une anecdote montrant à quel point Hugues fait passer la justice avant ses intérêts particuliers : il connaissait Pierleone et son père (peut-être l'avaient-ils soutenu lors d'un voyage à Rome) mais préféra soutenir Innocent, qu'il jugeait plus légitime. Autre anecdote c. 781 : l'évêque perd la mémoire pour les choses du monde mais pas pour ce qui concerne la religion et la justice. Hugues, nous résume Guigues, conduisait de nombreux procès, veillant à ne recevoir aucun pot de vin et à se montrer honnête et équitable (*honestatis* et *aequitatis*). Dans ses lettres aussi Guigues fait de la justice une valeur essentielle de l'évêque avec la foi et le zèle : lettre 6.3 dans *Lettres des premiers chartreux*, ouvrage cité.

l'égard de son peuple comme pour les puissants qui le persécutent, l'humilité (« *humilitas* »), la patience (« *tolerantis* »), le courage, la prudence (« *prudentia* ») et bien sûr la justice (« *justitia* »)[994].

Mais parmi toutes ces vertus, nous ne pouvons passer rapidement sur la plus importante aux yeux de Guigues, celle qu'il partage avec Hugues et dont l'étude nous permet d'en apprendre autant sur l'auteur que sur le sujet : l'humilité. C'est sans doute le terme le plus utilisé par Guigues pour qualifier l'attitude d'Hugues de Grenoble. Il est bien entendu impossible de démêler la part d'exagération dans la démarche et le récit de Guigues, mais il convient de préciser que l'emploi récurrent du terme « humilité » s'explique sans doute par la volonté du rédacteur d'insister sur le profil de moine-évêque, voire de « moine-contrarié », d'Hugues de Châteauneuf. Au passage, Guigues livre au lecteur une part de sa propre personnalité. En effet, ce dernier fait lui aussi preuve d'une grande humilité dans ses propos et ses écrits : l'affection et la proximité entre Guigues et Hugues s'expliqueraient ainsi en partie par l'humilité commune qui les caractérise. En outre, n'oublions pas la potentielle dimension programmatique de la *Vita* : rédigée par un chartreux et sans doute en partie pour les chartreux, l'humilité ne pouvait qu'être soulignée avec insistance par le prieur, véritable pilier de la rhétorique hagiographique développée par l'auteur. Ainsi, dès le prologue, Guigues refuse les compliments d'Innocent II, préférant parler de son inexpérience (« *verecundiae* ») et de sa crainte que son récit ne soit pas à la hauteur de l'évêque que fut Hugues. Plus loin dans le récit, à la fin de la *Vita*, Guigues se qualifie d'indigne prieur (« *priorem indignum* »)[995]. En outre, sous sa plume, deux individus se qualifient de serviteur inutile : Guigues lorsqu'il parle de lui-même dans le prologue (« *servus inutilis* », c. 761), Hugues à propos de ses propres insuffisances par rapport à la fonction épiscopale (« *inutilem se servus et pontificatus administratione indignum* »)[996].

L'humilité d'Hugues frappait les frères de la Chartreuse eux-mêmes. En effet, dans un passage célèbre, le prélat se comportait avec eux non comme un maître ou un évêque, mais comme un compagnon et un frère très humble, en particulier avec Guillaume prieur de Saint-Laurent, futur abbé de Saint-Chaffre et son compagnon de cellule pendant leurs premiers séjours à la

---

[994] Voir un passage en particulier, où Guigues décrit magnifiquement son sujet : *PL* 153, c. 777-778.

[995] *PL* 153, c. 783. L'humilité proverbiale de Guigues est aussi largement perceptible dans ses méditations ainsi que dans plusieurs de ses lettres : *Guigues, les méditations*, p. 16 ; *Lettres des premiers chartreux* (1.1 ; 2.5 ; 5.2).

[996] *PL* 153, c. 766.

Chartreuse[997]. L'humilité semble même une affaire de famille - et de chartreux - puisque d'après Guigues, Odilon de Châteauneuf, le père d'Hugues, devenu chartreux à la fin de sa vie, brillait par sa modestie[998].

Cette vertu est le corollaire d'une démarche permanente de fuite et de mépris du monde. L'idée du *contemptus mundi* est omniprésente chez Guigues comme dans la famille de Châteauneuf puisque une fois encore, elle concerne tant le fils que le père[999]. Humilité et mépris du monde sont aux yeux de Guigues la solution contre l'orgueil : une autre obsession chez le prieur de la Chartreuse. Pratiquer l'humilité jusqu'à l'excès permet de combattre la tentation de la satisfaction personnelle, ce qui semble être la faute ultime pour Guigues. En effet, il brandit en permanence la menace que représente la fierté (« *extollatio* », « *extolleretur* »)[1000], la vanité[1001] et l'orgueil (« *superbiam* »)[1002]. Cette crainte de l'orgueil est présente jusque dans ses lettres. Dans sa lettre au cardinal Aimeric, il explique que l'humilité permet de contrecarrer et vaincre l'orgueil, source de tous les péchés et ennemi fondamental de l'homme. Il en fait ainsi un outil de réforme[1003].

2. L'idée de réforme chez Guigues

Bien que retiré du monde, Guigues est habité par le souci de réforme et de combat au quotidien pour l'Eglise. Mais comme il l'écrit au maître des templiers, le combat doit être avant tout intérieur, soutenu par l'humilité, avant d'être tourné vers la croisade[1004].

La réforme, Guigues la souhaite et l'encourage comme il le confie au cardinal Aimeric[1005]. Dans la lettre à Innocent II, il n'hésite pas à s'en prendre nommément à Gérard d'Angoulême, qui a pris parti pour Anaclet, et exerce des pressions en ce sens sur Guillaume d'Aquitaine[1006]. Son

---

997 « *Erat cum eis, non ut dominus aut episcopus, sed ut socius et frater humillimus* », *PL* 153, c. 770.

998 *PL* 153, c. 764.

999 Guigues évoque le mépris des richesses (c. 763) ; le mépris de la chair (*contemptus carnalibus*, c. 770) ; la fuite de toute chose (*contemptis omnibus*, c. 769) ; le mépris du siècle (*contempsit saeculum*, c. 764). Cette dernière mention concerne Odilon, lorsqu'il prit le chemin de la chartreuse.

1000 *PL* 153, c. 766 et 771.

1001 *PL* 153, c. 782.

1002 *PL* 153, c. 778.

1003 *Lettres des premiers chartreux*, 5.3.

1004 *Ibid.*, 2.

1005 *Ibid.*, 5.9.

1006 *Ibid.*, 3.4.

adhésion à la réforme dans ses oeuvres se vérifie également à la haute idée qu'il se fait de la fonction papale. Dans ses lettres, il encourage le pape à résister et lutter (lettre 3) et décrit l'Eglise comme étant le corps du Christ (lettre 4.3), la mère (mater, lettre 5.6) et une institution supérieure au palais (lettre 5.7).

La démarche de Guigues dans le *Vita*, aidée par sa grande qualité d'écriture, n'est pas de livrer des conceptions abstraites sur le péché ou les vertus. Au contraire, il élabore une vision personnelle de la réforme prenant en compte la dimension polysémique du terme[1007]. N'oublions pas que, toute cartusienne qu'elle soit, la *Vita* est pénétrée du souci de réformer, l'Eglise comme les individus. L'évocation de l'orgueil peut alors être vue comme un prétexte pour pousser le croyant à une remise en question permanente mais aussi pour justifier la place prééminente de l'Eglise, seule capable de montrer la voie.

Pour preuve, si la justice est à ce point centrale dans la *Vita* et dans la politique d'Hugues, c'est qu'il s'agit d'un domaine où il est en concurrence féroce avec le comte, métaphore du conflit entre le pape et l'empereur. Par ailleurs, Guigues emploie trois fois le terme « tyran » dans la *Vita* : pour qualifier les Albon, Pierleone et l'empereur Henri V lorsque ce dernier s'empare de Pascal II[1008]. Le comte endosse clairement l'habit de l'ennemi incarné (« *inimici* », c. 773), hostile à l'évêque (« *infectissimus* », c. 774), allant jusqu'à le persécuter (« *persequenta* », c. 774)[1009].

A l'inverse, l'Eglise, et en particulier les évêques et bien sûr en premier lieu le pape, voient conforter et justifier sous la plume de Guigues leur place première. D'une part, Guigues se veut un soutien indéfectible des papes et de l'autorité romaine. Il prend clairement parti pour Innocent II contre Anaclet[1010] et fait à maintes reprises l'éloge de l'autorité pontificale[1011]. D'autre part, Guigues reconnaît aux évêques une autorité naturelle qui justifie leur rôle de pasteur et de guide du peuple dont ils ont la charge. Ainsi, les dérivés du terme *auctoritas* sont nombreux dans la *Vita*, souvent en lien avec la figure épiscopale. C'est le cas d'Hugues de Châteuneuf bien entendu, dont l'autorité personnelle explique qu'Honorius II puis Innocent II le maintiennent sur son siège malgré

[1007] Aussi bien la réforme de l'institution ecclésiale que celles des moeurs ou encore celle de l'individu dans une vision paulinienne. Voir Giles Constable, *The Reformation*, ouvrage cité, p. 3.

[1008] *PL* 153, c. 768 et 779.

[1009] Seul le comte de Savoie, qui a la bonne idée d'être un soutien d'Hugues mais aussi des chartreux, se voit décrit en des termes mélioratifs.

[1010] *PL* 153, c. 778-779.

[1011] *PL* 153, c. 765 et 768. Dans le premier passage, Guigues raconte le rêve de la mère d'Hugues pendant sa grossesse. L'enfant qu'elle porte est transporté au ciel par les saints, parmi lesquels se distingue Pierre, pour être placé sous le regard de Dieu. Le lien entre Pierre et Rome est ici évident.

son âge et ses infirmités[1012]. L'autorité de l'évêque de Grenoble fut également un argument de poids lorsqu'il fallut agir contre Henri V au concile de Vienne (1112), ou contre Anaclet au concile du Puy (1131)[1013]. Enfin, l'entourage de l'évêque pouvait mesurer au quotidien l'autorité bienveillante dont il faisait preuve à son égard[1014], autorité qui est également reconnue par Guigues à Hugues II et Ayrald de Maurienne dès le prologue de la *Vita*[1015].

Cette autorité épiscopale, Guigues précise comment Hugues en use au quotidien en décrivant les missions qui incombent au prélat, dressant au passage le portrait de l'évêque idéal : Hugues tient des procès, consacre, destitue, réconcilie, rend la justice. Surtout, il assume ce qui constitue l'essence même de sa fonction en conseillant ses ouailles et pratiquant la prédication. A Vinay, lors d'une consécration d'église, son éloquence convainc la foule entière de se confesser. En outre, il dispense sans compter ses conseils à tous : aux chartreux[1016], à son entourage[1017], aux femmes[1018], comme lui-même avait reçu les conseils bienveillants d'Hugues de Die et de Grégoire VII[1019].

Ce soutien à la réforme se vérifie dans la mise en scène de la hiérarchie sociale et ecclésiastique par Guigues. Les laïcs sont au mieux décrits comme des personnages puissants, assortis de leur titre de comte pour les Albon ou les Humbertides. Les personnages d'église s'inscrivent quant à eux dans une hiérarchie stricte, montrant bien les différents statuts, mais aussi dans un réseau étroit et solide. Ainsi, le terme « *Dominus* » est réservé aux évêques : Hugues de

---

[1012] *PL* 153, c. 778.

[1013] *PL* 153, c. 779.

[1014] *PL* 153, c. 780.

[1015] *PL* 153, c. 763. Mais Guigues décline aussitôt leur *cursus honorum* et précise qu'ils ont été moines. L'évêque a donc, selon Guigues, l'autorité, mais cette autorité a davantage de poids et de légitimité si elle se nourrit d'une expérience personnelle en milieu monastique.

[1016] *PL* 153, c. 770.

[1017] *PL* 153, c. 782.

[1018] *PL* 153, c. 773.

[1019] *PL* 153, c. 766-767.

Die[1020], Ayrald de Maurienne[1021], Godefroid de Chartres[1022] et Ulric de Die[1023]. Selon Philippe Depreux, il s'agit d'une marque de respect due à une personne détentrice d'autorité, concernant davantage des ecclésiastiques que des laïcs pour lesquels on préfère le terme *senior*[1024]. Le terme *Magister* est utilisé pour deux personnages : Bruno et son successeur à la tête de la chartreuse, Landuin[1025]. Enfin, le dernier personnage ecclésiastique majeur de la *Vita*, Guillaume, prieur de Saint-Laurent puis abbé de Saint-Chaffre, est évoqué deux fois, chaque fois par le terme « vénérable »[1026]. On peut voir ici se dessiner une hiérarchie entre les évêques qui incarnent l'autorité, les chartreux qui incarnent le savoir dans l'humilité, et les moines qui incarnent le prestige.

La dimension grégorienne ne fait également aucun doute à la lecture de certains passages de la *Vita*, montrant ainsi l'adhésion totale de Guigues à la nécessité de réformer la société. Dès le début de la *Vita*, l'auteur se plaint des moeurs de son temps, notamment dans le domaine des relations conjugales où la fidélité semble une exception, particulièrement chez les puissants[1027]. Plus loin, le terme « *certaminis* » (luttes/combats) est employé pour décrire la tâche du légat Hugues de Die. Ce combat se joue « contre les laïcs qui détenaient de façon sacrilège les églises, les dîmes et les cimetières ; contre les prêtres dont les mariages honteux souillaient la vie, et encore contre les simoniaques qui, aveuglés par la cupidité, mêlaient sacré et profane »[1028]. Le thème de la simonie est repris par Guigues quand il explique qu'Hugues se fit consacrer par Grégoire VII plutôt que par son métropolitain, Wormond de Vienne, dont l'intégrité en la matière avait été mise en doute par les chanoines de Saint-Barnard-de-Romans - à tort semble t-il[1029].

[1020] *PL* 153, c. 765 ; qualifié aussi de vénérable protecteur d'Hugues : *venerabili patrono*, *PL* 153, c. 765.

[1021] *PL* 153, c. 772. Chomel et Bligny traduisent dans ce passage le terme *Dominus* par « maître » mais la démarche de Guigues et des traducteurs divergent. Le passage en question évoque Ayrald lorsqu'il était archiprêtre de l'évêque de Grenoble. Cependant, pour Guigues, Ayrald est toujours son contemporain et est, au moment de la rédaction, évêque de Maurienne, d'où l'emploi du terme *Dominus*.

[1022] *PL* 153, c. 781.

[1023] *PL* 153, c. 782. Par l'usage du terme *alumnis*, Guigues informe en outre qu'Ulric fut aussi l'ancien élève d'Hugues de Grenoble.

[1024] Philippe Depreux, « *Dominus* », article cité. Le terme *senior* ne se trouve pas dans la *Vita* mais est présent dans les cartulaires.

[1025] *PL* 153, c. 769. Toujours selon Philippe Depreux, le terme maître peut cristalliser un lien davantage affectif et personnel : Philippe Depreux, « *Dominus* », article cité, p. 191.

[1026] *PL* 153, c. 770 et 777.

[1027] *PL* 153, c. 764.

[1028] *PL* 153, c. 765. Traduction dans *Guigues, VSH*, p. 33.

[1029] Voir Bernard Bligny dans *Guigues, VSH*, note p. 34.

Le passage le plus « grégorien » de la *Vita* est sans nul doute la description du diocèse lorsque Hugues en prend la tête. Nous reprenons la traduction de Bligny et Chomel :

« Il trouva le clergé et le peuple tout à fait ignorants de la religion, vivant dans le désordre et l'ignorance des saintes observances : non seulement les clercs mineurs, mais les prêtres même se mariaient et fêtaient officiellement leurs noces ; on n'hésitait pas à acheter ou vendre le sacré ; les laïcs possédaient les églises, les offrandes, les dîmes et les cimetières, les prêtres étaient soumis à leur autorité ; les usuriers et les prêteurs entassaient des bénéfices injustes qu'ils tiraient des dommages causés à autrui, néanmoins certains d'entre eux venaient à l'église et recevaient les saints mystères, tant ils étaient ignorants de toute discipline religieuse. De plus, la fortune de la maison épiscopale avait presque totalement disparu, dispersée par ses prédécesseurs plutôt tyrans qu'évêques »[1030].

Etroitement lié à la simonie et antithèse des vertus cartusiennes, l'argent fait également l'objet d'une diatribe féroce de Guigues :

« Si nous voulions louer le bien en l'opposant au mal, quelles possibilités s'offriraient ici à nous d'attaquer l'abjection du temps présent, quand dans le déshonneur, dans la ruine de la vertu et de la justice, l'argent pénètre jusqu'au fond du temple, souille les autels, vend le sacerdoce, assassine l'innocence, altère le divin et le profane »[1031].

Le contraste est saisissant lorsque Guigues, au moment d'évoquer la mort d'Hugues, dresse un bilan de son action épiscopale longue d'un demi-siècle : « unique parmi les évêques de son temps par ses oeuvres et sa renommée (…) sa maison vivait en paix, pleine de toutes sortes de biens ; l'Eglise et le peuple qui lui avaient été confiés jouissaient de la tranquillité »[1032].

[1030] *Guigues, VSH*, p. 37-38. Texte latin : « *Invenit Clerum et populum, in divinis nimis rudem et incompositum, et sanctarum observationum in tantum inscium, ut non solumgradus inferioris Clerici, sed et Sacerdotes uxores ducerent, nuptias publice celebrarent, emere ac vencere sancta non haesitatent, ecclesias, oblationes, decimas et coemeteria laici, et eorum ditioni Sacerdotes subditi possiderent ; usurarii sive foeneratores injusta ex alienis damnis lucra coacervarent, nec ob hoc tamen minus eorum aliqui vel ecclesias intrarent, vel mysteria sacrosancta perciperent : adeo erant omnes disciplinae totius expertes. Porro substantia domus episcopalis, dissipantibus non tam Episcopis quam tyrannis qui praecesserant, pene fuerat tota consumpta* », *PL* 153, c. 768.

[1031] *Guigues, VSH*, p. 52. Texte latin : « *Quanta nobis hoc loco, si laudare comparatione malorum bona velimus, offertur materia in praesentium temporum faeces invehendi ; in quibus cum dedecore atque eversione honestatis et aequitatis, pecunia templa penetrat, altaria maculat, sacerdotia venumdat, innocentiam exterminat, omnia divina profanaque contaminat ?* », *PL* 153, c. 776.

[1032] *Guigues, VSH*, p. 67. Texte latin : « *inter sui temporis episcopos operibus et fama singularis, pacata domo et cunctis referta bonis, commissa etiam Ecclesia ac Plebe tranquilla pace fruente* », *PL* 153, c. 784.

Avant de partir en quête de la personnalité intime et profonde d'Hugues tel que Guigues le décrit dans la *Vita* et d'analyser les conditions d'élaboration de la *Vita*, il nous faut évoquer les personnages mentionnés dans l'hagiographie. En effet, l'analyse des groupes humains présents dans la *Vita* confirme la synthèse parfaite qu'est l'oeuvre de Guigues entre tonalités grégoriennes et cartusiennes.

3. La dimension humaine de la *Vita*

L'entourage d'Hugues de Grenoble, pour commencer, est largement dépeint par Guigues le Chartreux. Dans un passage resté célèbre, l'auteur nous apprend que l'évêque de Grenoble n'avait aucun séculier à son service[1033]. Ceux qui le servaient étaient pour moitié ses compagnons, dont faisaient partie Ayrald, son archiprêtre et futur évêque de Maurienne, Ulric le doyen, futur évêque de Die, et peut-être Guillaume, futur abbé de Saint-Chaffre. L'autre moitié était composée de frères de la Chartreuse, de Chalais ou des Ecouges. Selon Guigues, la troupe comportait une dizaine de personnes, « certains lettrés d'autres non, mais tous très pieux et religieux ». D'autres passages de la *Vita* confirment cet état de fait. En effet, le prieur écrit qu'Hugues éloignait de sa cour les musiciens et, autant que faire se peut, les chevaliers[1034]. Les compagnons de l'évêque (« *socios* ») étaient tous des religieux[1035] sages (« *prudentes* ») et pieux[1036]. En outre, Hugues avait auprès de lui des serviteurs (« *ministris* »/« *servitores* ») qui, surtout lorsqu'il devint sénile, l'aidaient à se vêtir, se mouvoir et à communiquer avec ses visiteurs[1037].

Cet effacement des laïcs n'est pas anodin dans le contexte grégorien et est confirmé par leur faible présence dans l'ensemble de la *Vita*. A l'exception du père d'Hugues, Odilon, les seuls seigneurs nommés sont les comtes de Savoie, Guigues Didier et les Guigues d'Albon ; notons que les deux premiers sont des soutiens de l'évêque, tandis que le dernier représente, comme nous l'avons évoqué, l'incarnation du seigneur violent et persécuteur. Toutefois, certains passages montrent une appréciation positive du comte, comme si les chartreux souhaitaient ménager les élites

---

[1033] *PL* 153, c. 780.

[1034] *PL* 153, c. 275.

[1035] *PL* 153, c. 769.

[1036] *PL* 153, c. 772.

[1037] *PL* 153, c. 782.

laïques locales. Quant à la foule des croyants, elle est souvent évoquée sous le terme de peuple de Grenoble, pour mieux souligner le rôle de l'évêque comme gardien du troupeau.

Bien entendu, les membres de l'ordre ecclésiastique sont sur-représentés. C'est le cas des papes : Grégoire VII, Pascal II, Honorius II, Innocent II. Plusieurs sont passés sous silence malgré l'importance de leur action. Dans le cas d'Urbain II par exemple, cela peut s'expliquer par le fait qu'il meurt en 1099. Guigues n'a pas pu mesurer personnellement son rôle dans la réforme de l'Eglise ni l'implication d'Hugues de Châteauneuf à son service. Par contre, l'absence de Calixte II est beaucoup plus significative. Certes, le concile de Vienne de 1112 présidé par Guy de Vienne est mentionné mais le nom du futur pape n'apparaît qu'à un seul moment, lorsque ce dernier procède à un arbitrage entre l'évêque et le comte Guigues d'Albon en faveur du premier[1038]. Il semble que Guigues ait fait le choix de ne pas évoquer la personne avec laquelle Hugues fut en conflit pendant plusieurs décennies à propos du Saint-Donat et du Sermorens : l'aveu de l'existence de conflits entre grégoriens dans une oeuvre qui prend parti pour la réforme aurait été du plus mauvais effet.
Les chartreux aussi sont bien sûr très présents, de l'évocation de Bruno et de sa troupe lors de la fondation jusqu'à la mention des frères gravitant dans l'entourage de l'évêque, à l'instar de Guigues Chaunais et Ulric présents pour ses funérailles.

Enfin, il n'est pas possible d'achever cette présentation de la dimension humaine de la *Vita* sans aborder la place des femmes. La figure féminine est ambivalente chez Guigues comme chez Hugues. De manière générale, la femme, en particulier si elle est noble, doit susciter chez le pasteur la méfiance et la prudence[1039]. Ainsi, Hugues ne les confesse pas dans des endroits isolés ou sombres mais sous le regard de tous. De plus, il développe une sorte de garde des sens pour ne pas avoir à les regarder ou du moins pour ne pas faire attention au visage de celle avec qui il s'entretient[1040]. La vision dépréciative de la femme chez Guigues est perceptible à de nombreuses reprises dans la *Vita*. Lors de la dédicace d'une église à Vinay, le prêche d'Hugues convainc l'assemblée de se confesser : les deux premières personnes à s'accuser furent des femmes, l'une

---

[1038] *PL* 153, c. 773.

[1039] *PL* 153, c. 772.

[1040] Guigues livre plusieurs anecdotes à ce sujet. Dans l'une d'elles, Hugues s'entretient avec une femme aussi puissante que rébarbative, et très apprêtée pour ne rien arranger. Une fois qu'il la congédie, son entourage lui reproche de ne pas l'avoir réprimandée sur sa tenue. N'ayant pas fait une seule fois attention à son apparence, Hugues n'a pu juger que ses propos et non son aspect. Cette garde des sens chez Hugues est, selon Guigues, aussi louable et extraordinaire qu'un miracle. *PL* 153, c. 772 et 774.

d'elles ayant assassiné son mari[1041]. Une seule femme puissante trouve grâce aux yeux de Guigues : parce qu'elle soutient la réforme, mais surtout parce qu'elle a le caractère d'un homme[1042]. Il s'agit de la comtesse Mathilde de Canossa, qui offrit à Hugues, pour sa consécration à Rome, un bâton de pasteur ainsi que les Commentaires des psaumes de saint Augustin et le traité Des devoirs des ministres de saint Ambroise (*De officiis ministrorum*)[1043]. D'autres femmes cependant occupent une place de choix dans l'esprit des deux hommes, en premier lieu leur propre mère[1044]. En effet, la mère d'Hugues est décrite comme une femme très pieuse qui eut un rôle essentiel dans l'éducation de son fils, notamment les études, et qui, faute de monastères féminins dans la région, se retire dans sa propre maison pour prier une fois son mari parti à la chartreuse[1045]. En outre, Hugues confesse volontiers la mère de Guigues, au sujet de laquelle ils s'entretiennent à un moment du récit[1046]. Une seule femme, nous dit Guigues, justifia qu'Hugues s'intéresse à elle au point de la regarder. Mais l'auteur s'empresse d'ajouter qu'elle n'était pas agréable au regard mais avait besoin des conseils de l'évêque[1047].

Le texte de Guigues nous amène sur le terrain de la sainteté et interroge sur la manière dont Hugues de Châteauneuf a été exploité par le prieur et d'autres. Car ne nous leurrons pas : le personnage d'Hugues a été récupéré avant même son décès pour soutenir différentes causes parmi lesquelles le parti d'Innocent II ou la consolidation institutionnelle de la Chartreuse. En effet, alors même qu'il est sénile et malade, qu'Hugues II a été depuis longtemps désigné pour lui succéder, Hugues de Châteauneuf est toujours à la tête du diocèse de Grenoble et est invoqué par tous, de par son autorité, pour apporter du crédit à telle ou telle situation. Il convient donc, maintenant que le profil intellectuel de Guigues, son réseau, son positionnement ont été étudiés, de se pencher sur ce

---

[1041] *PL* 153, c. 777.

[1042] « *Mathildis habitus quidem feminei sed animi per cuncta virilis* », *PL* 153, c. 767.

[1043] Elke Goez, *Mathilde von Canossa*, Darmstadt, 2012 ; Vito Fumagalli, *Matilde di Canossa : potenza e solitudine di una donna del Medioevo*, Bologne, 2012.

[1044] Bien que la figure de la mère du saint soit une image forte de l'hagiographie, cette présence importante dans le récit de Guigues est sans doute en lien avec le développement du culte marial à la même époque, particulièrement prégnant chez les chartreux : voir Nathalie Nabert, Marie-Geneviève Grossel (dir.), *La figure de Marie en Chartreuse ; Une dormition de la vierge, Manuscrit inédit de la Grande-Chartreuse*, Paris, 2009. Le nom des chartreuses manifeste lui-même ce patronage marial.

[1045] *PL* 153, c. 764-765.

[1046] *PL* 153, c. 772.

[1047] *PL* 153, c. 773.

saint dépeint par Guigues, sur ce qu'il a choisi de mettre en évidence dans ce personnage et pourquoi.

Quasiment aux antipodes de cette image de l'évêque réformateur parti sans crainte ni scrupule à la reconquête des dîmes de son diocèse, se dresse celle du saint. Un saint magnifique d'humilité et d'amour dans le sacrifice qui fut le sien. Cet avatar campé par Hugues prend vie sous la plume de Guigues le chartreux et se pose, *ipso facto*, en parangon cartusien.

Cette rencontre entre un membre de l'épiscopat renaissant et le prieur d'une fondation symbole du nouvel érémitisme accouche d'un modèle de sainteté nouveau, atypique, qui se caractérise entre autres sur la question des miracles. En effet, pour actif qu'il put être en tant qu'évêque, Hugues se montra particulièrement inefficace en termes de hauts faits une fois devenu saint, car pour ce qui est des miracles, il n'en fit aucun. Autre singularité, qui vient expliquer en la compensant, l'absence de miracle : la part prépondérante de la souffrance, plus précisément des larmes, chez le Hugues canonisé.

II. La question du miracle

A. La définition du miracle chrétien

Le miracle, *miraculum Dei*, est une composante essentielle de la culture chrétienne et, par là même, de la sainteté. Une littérature abondante le prend pour thème et les théologiens ont perpétuellement glosé à ce propos, de saint Augustin à Césaire de Heisterbach[1048] en passant par Pierre le Vénérable[1049] ou bien Grégoire le Grand[1050]. Mais la source initiale de toutes les théories sur la nature et les significations du miracle est bien entendu la Bible, fondement essentiel pour les chrétiens de leur vision et de leur savoir du temps et de l'espace.

[1048] *Dialogues sur les miracles*, rédigé entre 1219 et 1223.

[1049] Huitième abbé de Cluny de 1122 à sa mort en 1156, il est l'auteur d'un recueil de récits de miracles, le *De Miraculis*, rédigé vers 1134-1135. L'abondance des miracles dans son œuvre – pas moins de soixante récits répartis en deux livres - fait dire à certains que « la première génération de chartreux, si peu friande des miracles, mettait mal à l'aise ce grand collectionneur de miracles qu'était Pierre le Vénérable », *Maître Bruno, père des chartreux, par un chartreux*, Madrid, 1980, p. 58.

[1050] Grégoire le Grand (532-604), pape en 590. Les miracles tiennent une place prépondérante dans ses œuvres, principalement dans ses *Dialogues*, dont le second livre est consacré à ceux de saint Benoît de Nursie, le présupposé rédacteur de la règle bénédictine, devenue la norme en termes d'observance monastique dans tout l'Occident médiéval.

Dans l'Ancien Testament mais surtout dans les Evangiles[1051] et les Actes des Apôtres[1052], est formulée l'idée que le miracle vient de Dieu et est la « trace visible de la mutation profonde qui, en Jésus Christ, atteint l'homme tout entier et l'univers qu'il habite »[1053]. La théorie du miracle chrétien quant à elle nous vient de l'un des pères du christianisme, saint Augustin, évêque d'Hippone (354-430). Le miracle est ce qui surprend, stupéfait l'homme car échappant au rationnel et à l'entendement des hommes. Il éveille l'admiration et conduit à la connaissance de la réalité divine en brisant l'ordre des choses. Il a une fonction pratique, essentiellement pédagogique et morale. En effet, il montre l'action visible de Dieu sur le monde et a, de fait, une fonction de prédication, par le sens dont il est chargé. A ce titre, il doit essentiellement servir à convaincre et convertir les païens de par sa force de persuasion immanente, et légitime l'action de celui qui agit en revêtant la forme d'une parole toute puissante et incontestable.

Si le miracle est un signe du divin, il a besoin d'un hôte, d'un intermédiaire pour se dévoiler et s'exprimer, pour apparaître au commun des mortels. C'est pourquoi dans l'imaginaire chrétien, le miracle est un signe ostentatoire de l'élection divine en plus d'être un instrument de force et de prestige. Il est donc étroitement associé à la sainteté[1054] et permet de la révéler aux yeux de tous[1055] et d'en manifester l'efficacité.

[1051] Luc XI, 20 : « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, il est donc visible que le royaume de dieu est venu jusqu'à vous ».

[1052] Actes, II, 22 : « Jésus de Nazareth a été un homme que Dieu a rendu célèbre parmi vous par les merveilles, les prodiges et les miracles qu'il a fait par lui au milieu de vous » ; X, 38, Jésus « faisait du bien partout, et guérissait tous ceux qui étaient sous la puissance du diable, parce que dieu était avec lui ».

[1053] René Latourelle, article « Miracles », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. X, Paris, 1980, p. 1274-1286, p. 1283.

[1054] Les miracles ont une place particulière dans la société médiévale : « en cas de danger, de difficulté, de maladie, on fait appel à l'aide divine par l'intermédiaire des intercesseurs familiers que sont les saints. De ceux-ci on attend des miracles. » Pierre Boglioni, « Miracle et Nature chez Grégoire le Grand », dans *Cahiers d'études médiévales*, 1, Montréal, 1974, p. 11-102.

[1055] « Par eux la sainteté, fait personnel qui risque de passer inaperçu, devient une réalité publique qui contribue spécialement à l'édification de l'Eglise » Pierre Boglioni, *ibid.*, p. 95.

L'étude du miracle a révélé l'existence d'une hiérarchie, d'une classification[1056] du miracle mais aussi d'un lieu et d'un temps du miracle[1057]. Elle a en outre permis, à la suite de Marc Bloch[1058], d'en révéler les fonctions, les symboliques et les utilisations. Le miracle est « une donnée de fait constitutive de la mentalité de l'époque »[1059]. Il représente une réponse aux attentes sociales, aux peurs et aux angoisses, et une compensation aux réalités de la mort, des souffrances terrestres ainsi qu'aux problèmes insolubles du quotidien. Il reflète souvent les besoins et les demandes de la population qui les implore et les réclame.

En outre, il y a aussi un usage politique du merveilleux : les miracles se révèlent être une source de pouvoir pour les institutions qui tentent de les encadrer et si possible d'en tirer parti. Ils montrent l'affirmation d'un pouvoir indirectement cautionné par Dieu et servent de légitimation à l'œuvre et à l'investissement du saint, et *ipso facto* à ceux qui sont garants de sa mémoire sur terre.

Cette utilisation et interprétation du miracle se retrouvent en particulier dans la littérature hagiographique qui reproduit les grands modèles religieux dans une forme de mimétisme du fait miraculeux. Les hagiographes rendent leur modèle conforme à un modèle reconnu, biblique ou évangélique, le principal étant le Christ. Ils articulent le sens symbolique du merveilleux dans des articulations homogènes et ordonnées pour faire de leur héros le digne héritier, dans l'action, des grandes figures du christianisme.

Après le modèle christique, celui qui incarne incontestablement l'« idéal-type » - pour reprendre le concept de Max Weber – de la sainteté parfaite, l'image emblématique du saint tout puissant et faiseur de miracle dans la culture de l'Occident médiéval est incontestablement Martin,

---

[1056] Pierre-André Sigal recense neuf catégories de miracle : guérison/résurrection, obtention d'enfant, protection de danger, délivrance de prisonnier, châtiment, vision, phénomène de connaissance surnaturelle (précognition, clairevue, télépathie), autres interventions favorables, miracles dont le but est la glorification du saint. Pierre-André Sigal, « Miracle *in Vita* et miracle posthume aux XIe et XIIe siècles », dans *Histoire des miracles*, *Actes de la 6eme rencontre d'histoire religieuse*, Angers, 1983, p. 41-49.

[1057] Le miracle se prépare et s'anticipe même puisqu'il existe un contexte, un temps privilégié pour l'émergence du miracle. Ainsi une poussée de miracles se produit souvent immédiatement après la mort du saint ou à l'occasion de fêtes, pèlerinages… Autant d'occasions propices au cours desquelles il faut créer les conditions matérielles nécessaires à l'émergence du miracle, provoquer leur manifestation, la préparer (à l'aide de tout un ensemble de pratiques : prières, dons, pèlerinages…). Tout cela participe d'une ritualisation du miracle, laquelle permet de s'assurer de sa venue imminente puis de sa prolifération puisque « un miracle survient rarement seul » Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècles)*, p. 165, Paris, 1985.

[1058] Marc Bloch, *Les rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, 1983, préface de Jacques Le Goff.

[1059] André Vauchez, « Conclusion », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*. XXVe congrès de la S.H.M.E.S., Paris, 1995, p. 317-325.

évêque de Tours, dont la vie fut rédigée à la fin du IVe siècle par Sulpice Sévère[1060]. Mais alors, le recours au miracle était nécessaire car il était un instrument décisif de l'apostolat : il fallait lutter contre l'arianisme, le paganisme, les reliquats de culte romain…

Peu à peu, les nécessités ne furent plus les mêmes, si bien que la perception et la place du miracle évoluèrent. Celui-ci se trouva investi d'une « capacité de stimulation psychologique »[1061] telle qu'il se trouva plus étroitement lié encore à la sainteté et qu'il la supplanta même dans l'esprit des croyants.

Cela engendra, très tôt, une réflexion intense sur le miracle car cette place prépondérante qu'il occupait dans l'imaginaire et les attentes chrétiennes devenait préoccupante. En effet, le culte voué aux saints et les rites visant à obtenir leurs suffrages et leur intervention ici-bas étaient assimilés dans l'esprit de certains à de l'idolâtrie, péché majeur condamné par les commandements de l'Ancien Testament. Ces réflexions sur le miracle aboutirent à l'idée d'une « sainteté sans miracle » qui, à partir des réformes de l'an Mil surtout, trouva un écho de plus en plus certain dans les milieux monastiques et réformateurs.

B. La « sainteté sans miracle »

Là encore, les théories sur la sainteté sans miracle s'appuyaient en premier lieu sur des passages de la Bible. Dans son Epître aux Corinthiens, l'apôtre Paul fustigeait déjà la soif de miracle des hommes et leur conseillait de rechercher la sagesse plutôt que des exploits dont le sens pouvait être ambivalent[1062]. Car s'ils sont l'expression de la puissance de Dieu et le meilleur instrument pour révéler la parole divine aux païens, « les miracles peuvent aussi être le propre des réprouvés et ils peuvent être transformés en instrument de prestige personnel et donc devenir occasion de damnation »[1063].

[1060] Voir Jacques Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, Paris, 1967. Martin représente le modèle par excellence du saint occidental - l'équivalent de saint Athanase - à la fois ascèse contemplatif et responsable politique, moine et évêque. Voir Martin Heinzelmann, « Le modèle martinien », dans Anne Wagner, dir., *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois, 2004, p. 33-42.

[1061] Pierre Boglioni, « Miracle et nature chez Grégoire le Grand », article cité, p. 96.

[1062] Paul, *Epître aux Corinthiens*, I, 22 : « les juifs demandent des miracles, et les gentils cherchent la sagesse ».

[1063] Pierre Boglioni, « Miracle et nature chez Grégoire le Grand », article cité, p. 81.

La référence hagiographique de l'Occident médiéval, la vie de saint Martin, fait elle aussi référence aux « faux miracles » dont peuvent faire usage les païens et autres ennemis de la foi – voire le diable lui-même – pour abuser et tromper les croyants[1064].

Il faut ensuite attendre Grégoire le Grand pour voir éclore une nouvelle théorisation du miracle[1065]. Nous sommes alors à l'époque d'un surnaturel sans nuance, sans sobriété. Tout tourne autour des miracles pour montrer la supériorité de Dieu sur le paganisme. Ils permettent en outre une plus large diffusion et une démocratisation de la sainteté chrétienne au moyen d'une « sacralité indifférenciée »[1066] dont on abuse dans les textes hagiographiques du haut Moyen Âge. L'idée était donc d'enrayer la déviation vers un excès de miracles mais aussi de le redéfinir en rompant avec l'idée que les miracles étaient l'apanage des saints[1067]. Après tout, à la fin des temps, l'antéchrist ne tentera-t-il pas de séduire et tromper les hommes en faisant étalage d'une force thaumaturgique impressionnante ? Pour Grégoire le grand, « les miracles ne font pas les saints, mais ne sont que leurs signes »[1068].

Ce n'est que trois siècles plus tard, à partir du Xe, que l'Eglise va tenter de véritablement fournir un effort de réflexion théologique sur le miracle et la sainteté en vue de restructurer le champ du miraculeux[1069] et de reprendre le contrôle de toute une composante des pratiques et représentations religieuses qui lui échappe. Cette réserve de principe fut surtout le fait des milieux monastiques réformés et était l'aboutissement d'une prise de conscience : celle que le miraculeux

---

[1064] Voir par exemple l'anecdote du jeune Anatole qui se déclare prophète et use d'artifices pour convaincre ses compagnons de l'adorer (XXIII), ou encore l'épisode où le diable en personne apparaît à Martin et se fait passer pour le Christ (XXIV), dans Jacques Fontaine, *Sulpice sévère*, ouvrage cité.
Chez Isidore de Séville, le miracle est destiné aux incroyants : voir Marc Van Uytfanghe, « La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, 1981, p. 205-231, ici p. 213.

[1065] Voir son œuvre principale, les *Dialogues*, et plus particulièrement le livre I (I, 2 ; I, 5 ; I, 12).

[1066] André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, 1999.

[1067] Car il y a des hommes médiocres que Dieu daigne aider en opérant des miracles alors qu'inversement, « des hommes méritant la grâce, non seulement n'opèrent pas de prodige, mais font l'objet d'un terrible châtiment divin », regardons en cela l'exemple de Job (voir *infra*) : Jean-Marie Sansterre et Nathalie Stalmans, « L'autonomie du miracle chez Pierre-Damien », dans *« Scribere sanctorum gesta ». Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout, 2005, p. 711-715, ici p. 714.

[1068] Adalbert de Vogüé, *Dialogues de saint Grégoire le Grand*, Introduction, p. 90, Paris, 1978.

[1069] Le miracle étant censé surprendre, ses profusions le rendaient prévisible et donc le dévalorisaient. Or son lien désormais quasi indissoluble avec la sainteté avait des répercussions sur l'image même que l'on pouvait se faire des *Viri Dei*. C'est pourquoi « la papauté entreprit d'épurer le surnaturel chrétien dans le cadre d'une vaste entreprise de reprise en main de la sainteté », André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires*, ouvrage cité. Cette redéfinition plus rigoureuse de la perfection chrétienne devait la soumettre au contrôle de l'Eglise romaine et la soustraire aux ambiguïtés du magisme.

tirait le christianisme du côté d'une religiosité à la fois matérialiste et magique dont d'aucuns percevaient toute l'ambiguïté. Des voix s'élevèrent donc contre les cultes abusifs, leur prolifération et mirent en doute l'authenticité des miracles ainsi que l'intégrité religieuse de certains faiseurs de miracles[1070].

Reprenant les réflexions de Grégoire le Grand, on se mit à insister, parmi les élites, la curie romaine et les théologiens de l'Eglise, sur le caractère secondaire et subalterne des miracles par rapport aux vertus. Certains allèrent même jusqu'à affirmer que les seuls vrais miracles des saints étaient les œuvres accomplies pendant leur existence terrestre, mettant l'accent sur la sincérité et l'authenticité d'une vie pieuse plutôt que sur des manifestations ambivalentes. L'apparition de cette attitude réservée face à la sainteté et plus particulièrement face au miracle aboutit à la mise en place des enquêtes pontificales et *in fine* de la procédure du procès de canonisation au XIIe siècle. Le miracle se devait désormais d'être vérifiable et défini comme tel par l'Eglise après enquête, laquelle cristallisait cette méfiance accrue de certaines élites ecclésiastiques envers le miracle, vu comme un symptôme ambigu de la sainteté et comme une manifestation extérieure et négligeable des vertus.

Etant désormais admis dans les milieux monastiques et réformés que « le miracle ne prouve pas la sainteté »[1071], on se mit à développer ces exemples d'hagiographies sans miracles[1072] censés montrer un saint plus méritant, plus sincère, plus accessible et donc plus humain[1073]. L'idée se fit également que les *merita operum* et la *virtus* convenaient mieux que les *signa* dans l'optique

---

[1070] Ainsi l'évêque Raimbald, à la fois simoniaque et marié, était capable d'opérer des miracles, cristallisant ainsi l'autonomisation du miracle par rapport à la sainteté. Voir Jean-Marie Sansterre et Nathalie Stalmans, « L'autonomie du miracle… », article cité.

[1071] Marc Bbloch, *Les rois thaumaturges*, ouvrage cité, p. 124.

[1072] « Au Xe siècle, on assiste dans certaines régions comme la Lotharingie, au développement d'une hagiographie sans miracle, dont un des plus beaux exemples est constitué par la vie de Jean de Gorze », André Vauchez, article « Miracle », dans Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 725-740.

[1073] Comme nous le montre Giulia Barone dans son étude de vie sans miracles au Xe siècle, « on remarque une certaine réticence vis-à-vis du « merveilleux » et du « miraculeux » dans les Vies, vu la nature ambiguë des signa, qui peuvent aussi bien être l'œuvre de Dieu que du diable et, par conséquent, une tendance à mettre en valeur l'exemplarité de la vie du saint personnage dont on écrit la biographie », Giulia Barone, « Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du Xe siècle », dans *Les fonctions des saints dans le monde Occidental (IIIe-XIIIe siècle), Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, 1991, p. 435-446, ici p. 435-436. Mais il est à noter que les vies qu'étudie G. Barone sont des vies de nobles laïcs : le comte Géraud d'Aurillac par Odon de Cluny vers 940, l'impératrice Adélaïde par Odilon de Cluny au premier tiers du XIe, le roi Edmond par Abbon de Fleury. De plus, ils n'ont pas fait, certes, de miracles in Vita, mais ils en ont fait post mortem. Quant aux saints religieux : les exemples les plus probants sont les vies de Brunon de Cologne, archevêque, frère d'Othon Ier, par le moine Ruotger ou encore celle de Jean, abbé de Gorze (de 967 à 974), écrite par Jean de Saint Arnoul entre 974 et 978. Ces hommes, à l'instar de Jean Baptiste, grand saint car prédécesseur du Christ lui-même, ne sont pas des thaumaturges, ce qui trahit une certaine limite à l'efficacité de ces saints sans miracles, les guérisons étant parmi les miracles les plus sollicités et les plus quémandés par les croyants.

d'obtenir le salut[1074]. Cette limitation quantitative des miracles « résulte d'un intérêt nouveau pour les notions de comportement et d'intériorité, qui s'exprime aussi bien dans le travail manuel que dans la recherche de la solitude et de la pastorale »[1075] et s'inscrit donc dans un contexte particulier : celui du renouveau monastique et de l'émergence de nouveaux ordres religieux, de nature érémitique principalement. En outre tous ces changements procédaient d'une intervention accrue des hommes dans l'au-delà, ainsi que d'un contrôle plus sévère et plus rationnel des voies d'accès au paradis.

Mais très vite, les tenants de cette sainteté sincère et épurée de ces aspects merveilleux prirent acte du caractère indéracinable de la foi populaire au miracle. L'impact de celui-ci était toujours intact sur les foules. Pour eux, le miracle représentait l'aspect traditionnel de la sainteté, ce qui rappelait les modèles prestigieux des temps ancestraux, dont le Christ était l'emblème par excellence, comme le montre le cas de Saint François reproduisant sur son corps les stigmates de la Passion du Seigneur. Ainsi même au XIIIe, « nul ne pouvait croire qu'il put y avoir sainteté sans miracles »[1076].

Cette longue introduction sur la définition du miracle, sa symbolique et son usage - tant dans l'imaginaire chrétien que dans les réalités du vécu quotidien des hommes - doit en fait montrer qu'en dépit des efforts récurrents de l'Eglise pour restreindre le champ du miraculeux et endiguer la foi trop forte en la force et la présence des miracles, la demande populaire demeurait intacte. A l'aune de la *Vita sancti Hugonis* on ne peut donc qu'être surpris, et même suspicieux, devant l'absence totale de ces performances divines réalisées en principe - et parfois à profusion - par ces élites de la foi et de la religion qu'étaient les saints.

[1074] « Ce n'est qu'au XIIIe que ce critère commence à perdre de son importance au profit des vertus » Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle*, ouvrage cité, p. 293.

[1075] Patrick Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge*, Bruxelles, 2000, p. 179.

[1076] Jacques Le Goff, *Saint Louis*, ouvrage cité, p. 856.

C. Saint Hugues et la question des miracles : la « stratégie » et les justifications de Guigues

A propos des miracles, l'auteur de la *Vita* nous le dit clairement : Hugues n'en a pas fait de son vivant[1077]. Cela peut sembler atypique tant le miracle est un gage performatif, signe du pouvoir d'intercesseur du saint et de son élection divine. Il permet en effet d'emporter l'adhésion du peuple des croyants mais aussi des institutions ecclésiastiques. D'ailleurs, à mesure que la procédure de canonisation s'institutionnalise, le miracle devient une condition *sine qua non* de sanctification au point de faire souvent l'objet d'un recueil spécifique, en marge de la *Vita* elle-même, recueil comportant une quantité parfois pléthorique de miracles - plusieurs centaines pour les saints les plus prolifiques - parmi lesquels les guérisons tiennent une place prépondérante.

Cette absence de miracles *in Vita* peut sembler surprenante[1078] mais n'est en aucun cas exceptionnelle : comme nous avons pu le voir à propos de la « sainteté sans miracle », il existe des saints dont la vie terrestre ne comporte aucune trace d'exploit de ce type. Plus insolite par contre : nous n'avons aucune trace d'éventuels miracles *post mortem* réalisés par Hugues, soit qu'il n'en ait pas fait, soit que ceux-ci n'aient pas été signalés par l'hagiographe d'Hugues.

A propos des miracles d'Hugues, Patrick Henriet nous dit : « Hugues a réalisé, il est vrai, des miracles *post mortem*, mais Guigues n'y fait même pas allusion dans son œuvre. On sait que conformément aux vœux du pape Innocent II, il avait prévu de les réunir après la *Vita*[1079], mais la mort l'empêcha de mener ce projet à bien. Il est clair qu'il s'agissait là d'une concession aux lois du genre »[1080].

[1077] Le miracle n'entre pas dans nos critères, ni dans nos représentations mentales modernes et rationnelles. Mais il avait un sens et une existence réelle pour les gens du Moyen Âge (entre autres) car toute leur culture religieuse les prédisposait à l'admettre. Les miracles « étaient « vrais » parce qu' [ils] étaient donnés pour vrais » pour reprendre l'analyse de Jean Claude Schmitt à propos des visions et des récits de revenants. Jean-Claude Schmitt, *Les revenants*, ouvrage cité, p. 96. Quand il est question des miracles faits ou supposés avoir été faits par saint Hugues, il s'agit donc de miracles ressentis et identifiés comme tel par ses contemporains.

[1078] C'est d'autant plus surprenant que « c'est au XIe et au XIIe sans doute que furent rédigés le plus de récit de miracle », Michel Parisse, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, dans André Vauchez, dir., *Histoire du christianisme*, t. V, Paris, 1993, p. 494.

[1079] Pour soutenir cette affirmation, Patrick Henriet renvoie en note à la bulle de canonisation d'Innocent II. Or celle-ci ne mentionne à aucun moment un ouvrage spécifique pour les miracles de saint Hugues. Par contre dans les *Acta Sanctorum*, la bulle en question comporte une note allant dans le sens de ce que nous dit Patrick Henriet : « *Videtur Guigo voluisse miracula tractatu singulari describere, cum ea in hac vita non attingat, sed eorum necdum vestigium reperimus* ». Mais celle-ci est un ajout ultérieur, probablement des bollandistes, et nous ne savons pas sur quoi ils s'appuient pour la produire.

[1080] Patrick Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 174.

Plusieurs éléments semblent venir corroborer cette version. Il se trouve qu'en effet le temps manquait à Guigues - il allait s'éteindre peu de temps après la rédaction de la *Vita*, en 1136, usé par les épreuves, les années et la vie cartusienne[1081]. Il est donc tout à fait envisageable qu'il n'ait pas eu le temps matériel de rédiger un recueil des miracles *post mortem* d'Hugues.

Mais dans ce cas, on peut penser que quelqu'un, un chartreux par exemple, aurait pu achever son œuvre en rédigeant le fameux recueil. Cela est d'autant plus possible que tous les évêques qui succèdent à Hugues au cours des XIIe et XIIIe siècles sont des chartreux. Ils auraient donc très bien pu exiger que l'on rédige le recueil en question tant pour honorer leur prestigieux prédécesseur au siège de Grenoble que pour parachever l'œuvre de leur maître spirituel, Guigues. Pourtant il n'en fut rien.

Plus loin dans son ouvrage, Patrick Henriet ajoute que « Guigues dédaigne à ce point les miracles qu'il ne fait même pas allusion à ceux qu'Hugues a opérés *post mortem* »[1082]. Je pense pour ma part que c'est cette perception que se fait Guigues du miracle - et non le manque de temps dû à sa mort imminente - qu'il faut privilégier pour expliquer cette absence de la moindre mention, que ce soit dans la *Vita* ou ailleurs. Car en définitive, la question n'est pas de savoir si Hugues a opéré ou non des miracles *post mortem*[1083]. Il s'agit plutôt de se demander si Guigues avait bien l'intention de les livrer à la communauté des croyants et de les mettre par écrit, et ce qui, dans sa culture, son statut, ses systèmes de pensée et de représentation du monde dans lequel il évolue, pouvait l'inciter à agir de la sorte. J'ai l'intime conviction que notre hagiographe n'avait nullement l'intention de rendre les miracles publics, ce qui en dit long sur ses limites d'apologiste et mérite que l'on se penche sur cet étrange silence.

[1081] Rappelons qu'en 1132, la Chartreuse fut détruite par une avalanche qui décima la moitié de l'effectif des frères. Guigues lui-même aurait été blessé dans la catastrophe. Nul doute que cette épreuve l'avait affaibli tant physiquement que mentalement. Ce « poids » des années se fait ressentir dans la rédaction de la *Vita* elle-même. En effet, comme nous avons pu le voir, il semble que Guigues ait surtout concentré ses efforts sur la première moitié de l'œuvre (là où se trouve le plus de références bibliques par exemple) alors que la seconde semble avoir été faite avec moins d'attention et de précision.

[1082] Patrick Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge*, ouvrage cité, n. 167, p. 174.

[1083] Cela est à peu près certain et de toute manière facilement imaginable : la rédaction de la *Vita* se situe moins de deux ans après la mort de saint Hugues. Or nous savons que la mort du corps saint - qui marque en fait sa naissance en tant qu'être sanctifié - puis les fêtes commémorant cette ascension, sont les occasions privilégiées de l'émergence et la prolifération de miracles. Il est donc difficilement concevable que Hugues n'ait fait aucun miracle *post mortem*, alors même qu'après sa mort « son corps ne se décomposait pas » (*PL* 153, c. 784) et que le pape Innocent II lui-même fait référence aux miracles d'Hugues dans la Bulle de canonisation adressée à Guigues : « *Cognita vita ejus, et auditis quas per B.Hugonis merita fiunt miraculis* » (« connaissant la vie du bienheureux Hugues et ayant entendu parler des miracles opérés par ses mérites ») et « *quia igitur ipsius vita, quam pie duxit in corpore, et a miraculorum coruscatio, qua Deus eum facit apud homines praefulgere* » (« comme sa vie terrestre, vécue dans la piété, et l'éclat des miracles par lesquels Dieu le fit briller parmi les hommes »), *PL* 153, c. 761.

D'après moi, cette idée du « miracle retenu », dissimulé par l'institution qui, paradoxalement, devait en être la principale bénéficiaire, peut être étayée par l'étude de l'identité et de la culture de l'hagiographe d'Hugues. Comme nous l'avons vu, Guigues était le prieur - c'est-à-dire le supérieur - du monastère de la Grande-Chartreuse. Or les chartreux pratiquaient un érémitisme d'élite, extrême[1084]. Ils vivaient reclus dans leurs montagnes du Dauphiné, coupés de tous et de tout, et surtout bien décidés à le rester. De plus, ils cultivaient une austérité et une humilité paroxysmiques dans leur attitude et dans leur rapport à eux mêmes et aux autres. Ce mode de vie ne pouvait que se trouver embarrassé par les conséquences de la canonisation d'une personne, certes externe à la communauté, mais lui étant néanmoins intimement liée.

En effet, le saint se définissait par sa personnalité et son histoire mais avant tout par sa capacité d'intercession temporelle et spirituelle. C'est cette intercession que recherchaient les pèlerins et c'est ce qui justifiait leurs prières et leurs suffrages. Or cette capacité d'intercession se révélait avant tout dans la force des miracles du saint. En outre, on avait alors pour habitude d'identifier le corps saint à un lieu : celui où il avait évolué et celui où il était enterré. Tout ce qui se trouvait ou s'était trouvé en contact ou à proximité du corps du saint se trouvait, *ispo facto*, investi de ses pouvoirs et pouvait être des lieux ou des objets - les reliques par exemple - par lesquels transitait sa puissance. Ainsi, la situation géographique d'un sanctuaire, son enracinement et sa permanence dans le temps, la présence de reliques, tout cela attirait les pèlerins car ces lieux parlaient à leurs sens et parce que le saint était le recours à l'affliction dont ils souffraient. C'est d'ailleurs pourquoi il y avait perpétuellement des luttes acharnées entre les communautés religieuses, car l'emprise sur ces lieux revêtait des enjeux symboliques et matériels forts. Détenir des reliques, voire des dépouilles de saints, être le lieu reconnu comme légitime d'un culte, étaient des privilèges âprement recherchés par les communautés religieuses car un saint apportait un bénéfice matériel, spirituel, moral et politique non négligeable. Les miracles étaient étroitement liés à la présence du saint et n'apparaissaient, bien souvent, que dans un contexte bien particulier : un lieu marqué par le sacré, un temps de grâce, un mal que nul remède naturel ne pouvait contrecarrer.

Or Hugues était intimement lié au monastère de la Grande-Chartreuse, au moins autant qu'à sa propre cathédrale. Il était considéré comme l'un des fondateurs de la communauté. Il en avait inauguré les premières bâtisses, il les avait protégées contre l'appétit des grands laïcs et ecclésiastiques, et lui-même vint plusieurs fois y trouver refuge quand ses démêlés avec le comte

[1084] David Knowles et Dimitri Obolensky, dir., *Nouvelle histoire de l'Eglise*, t. II, *Le Moyen Âge*, Paris, 1968, p. 226.

d'Albon et la pression des sires étaient tels qu'ils l'obligeaient à quitter son siège épiscopal pour trouver asile dans le havre de paix que représentait la chartreuse[1085]. De là à penser que la chartreuse - déjà investie du prestige de Bruno et de l'aura inhérente à son statut de monastère érémitique - pouvait être le lieu privilégié de l'émergence des éventuels miracles *post mortem* d'Hugues, il n'y avait qu'un pas, aisément franchissable.

Mais l'existence de miracle représentait un danger, une menace pour la fondation, pour sa sérénité et donc pour sa pérennité ! En effet comme nous venons de le voir, l'apparition de miracle en quelque lieu que ce soit déclenchait presque instantanément - et dans des proportions parfois très importantes - son habituel lot de pèlerinages, dons, cérémonies, rituels, processions, exhumations des reliques… Cela engendrait aussi de conséquentes rentrées d'argent, ce dont les sanctuaires étaient d'ordinaire friands mais dont les chartreux n'avaient nul besoin, si l'on s'en réfère à leurs principes décrits dans la règle que Guigues avait lui-même rédigée répondant en cela aux instances d'Hugues[1086]. Ce qui posait singulièrement problème aux chartreux, c'était le caractère trop ostentatoire du miracle ainsi que la publicité importante qu'il produisait[1087]. Celui-ci en effet avait une énergie propre extraordinaire qui galvanisait l'imaginaire chrétien et faisait affluer les croyants vers les lieux choisis par le saint pour accomplir ses miracles.

Aussi Guigues respecta-t-il « du bout de la plume » les consignes du pape : il fit une *Vita* certes, mais une *Vita* « de chartreux », c'est-à-dire débarrassée des contingences miraculeuses, très simple et rudimentaire dans sa composition, ceci pour ne pas éveiller trop d'ardeur religieuse ni d'engouement chez les fidèles. Notons que cette discrétion, cette « économie des moyens »[1088] propres à servir la cause de la communauté et cette volonté de préserver la quiétude et le modèle originel - et original - se retrouvent dans la majorité des œuvres des chartreux[1089] ainsi que dans leur attitude[1090]. En outre, d'autres fondations érémitiques n'ont pas hésité à recourir aux mêmes

---

[1085] « *Infestissimus, ut dictum est, erat ei, adeo ut non in suis domibus, sed aut nobiscum, aut Lugduni demoraretur* », *PL* 153, c. 774 (« Comme nous l'avons dit, le comte lui était très hostile, au point que l'évêque ne séjournait pas dans sa propre demeure, mais chez nous ou à Lyon », *Guigues, VSH*, p. 48).

[1086] *Coutumes de chartreuse*, prologue, 2., p. 156.

[1087] Giles Constable, *The Reformation*, ouvrage cité, p. 111.

[1088]Nathalie Nabert, *Les larmes, la nourriture, le silence*, Paris, 2001, p. 33.

[1089] « Bruno, Guigues et les premiers chartreux […] sont peu enclins à la diffusion de leur modèle […] si Guigues écrit bien les coutumes…il n'en fait en aucun cas un instrument de diffusion du *propositum vitae* de la chartreuse », Cécile Caby, « *Finis eremitarum* ? », article cité. En outre, comme nous l'avons vu, les chartreux ne signent pas nommément leurs œuvres, se contentant – aujourd'hui encore – de la mention « fait par un chartreux », en signe d'humilité.

[1090] Les chartreux avaient fait en sorte d'interdire leur domaine à tout étranger. Hugues lui-même fut invité par Bruno à s'en retourner à sa cathédrale, quand son séjour chez les chartreux se prolongeait plus que de raison : « *In tantum autem eremum devotus incolebat et sedulus, ut eum Magister Bruno nonnumquam exire compelleret* », *PL* 153, c. 770 (« pieux et zélé, il vivait dans une telle solitude que maître Bruno le poussait quelquefois à s'en aller », *Guigues, VSH*, p. 41).

méthodes, en raison de la difficulté à concilier développement d'un culte et vie proprement recluse[1091]. Mais il faut admettre qu'il s'agissait là d'une attitude assez rare qui s'explique par la nature souvent érémitique de ces établissements, lesquels étaient essentiellement tournés vers l'ascétisme et la méditation dans un rapport direct et intime avec Dieu. Aussi, faire étalage des miracles de l'un de ses membres – car on peut considérer Hugues comme tel – n'aurait pas manqué de faire naître des pèlerinages voire – pire encore – des vocations nouvelles[1092]. Donc pour se prémunir de toute invasion de pèlerins et/ou d'aspirants au titre de convers - antichambre du statut de chartreux -, les chartreux instaurèrent un *numerus clausus*[1093] mais aussi demandèrent à l'évêque d'interdire formellement l'accès au domaine de la Grande-Chartreuse à toute personne étrangère à la communauté[1094] et non mandatée par l'évêque. Enfin, ils firent apparemment le choix de ne pas faire étalage des exploits ni des actions d'Hugues et d'en faire un saint sans miracle, tant *in vita* que *post mortem*. Les communautés religieuses d'un sanctuaire avaient un rôle déterminant dans le contrôle et la régulation des miracles et leur utilisation, ce qui se vérifie dans le cas d'Hugues.

Guigues savait le danger que courait la communauté dont il avait la responsabilité si Hugues se trouvait avoir une aura dépassant les cadres de sa circonscription. Aussi est-ce toute la structure, le contenu et le sens même de la *Vita* qui s'en trouvent déterminés et influencés pour ne pas prêter

---

[1091] « Après la mort de saint Etienne de Muret, les moines de Grandmont, soucieux de préserver la tranquillité de leur communauté, se montrèrent fort discret au sujet des pouvoirs thaumaturgiques de leur fondateur », André Vauchez, article « Miracle », dans Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *Dictionnaire raisonné*, ouvrage cité, p. 734. Ainsi, parmi les solutions permettant de garantir la quiétude d'une communauté figure celle, « extrême, qui consisterait à taire les miracles d'un saint pour ne pas susciter de pèlerinage », *ibid*. Voir aussi Monique Goullet, Martin Heinzelmann, *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident médiéval*. Actes de l'atelier « La réécriture des Miracles : dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse », Ostfildern, 2006 ; Martin Heinzelmann, « Une source de base de la littérature hagiographique latine : le recueil de miracles », dans *Hagiographie, cultures et sociétés*, ouvrage cité, p. 235-259 ; Pierre-André Sigal, « Reliques, pèlerinages et mirales dans l'église médiévale (XIe-XIIIe siècle) », *Revue d'histoire de l'église de France*, 76 (1990), p. 193-211 ; Pierre Damien, *Vie de Dominique l'encuirassé*, *PL* 144, c. 1012-1024, cité par Patrick Henriet dans « *Verbum Dei disseminando* : la parole des ermites prédicateurs d'après les sources hagiographiques (XIe-XIIe siècles) », dans Michel Lauwers et Rosa Maria Dessi, *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, Nice, 1997, p. 153-185 ; à propos des miracles de Robert d'Arbrissel, voir Jacques Dalarun, *L'impossible sainteté : la vie retrouvée de Robert d'Arbrissel*, ouvrage cité, p. 231 et ss.
Sur les liens entre miracles et pèlerinages, voir Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale*, ouvrage cité, en particulier les références des notes 3 à 9 p. 379-380.

[1092] « Cette opposition se justifiait par la perturbation causée par l'affluence de pèlerin dans la vie d'une collectivité vouée, en principe, à la méditation et au retrait du monde », Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle*, ouvrage cité, p. 10.

[1093] « L'un des paradoxes de l'érémitisme communautaire est en effet sa fragilité face au succès et notamment à l'accroissement numérique des ermites. C'est le nombre croissant des adeptes et les difficultés objectives de l'érémitisme communautaire (que trahit bien cette expression paradoxale) qui menacent la libre observance de la solitude » ; le mode de vie des chartreux, « pour lesquels le nombre d'ermites et le patrimoine sont limités une fois pour toutes, est peu adapté à une expérience en plein essor à laquelle l'institution cénobitique conviendra mieux » d'où « l'obligation du *numerus clausus* et du *parvus numerus* comme garantie de la vie solitaire à la chartreuse. L'érémitisme communautaire ne doit pas, c'est la condition paradoxale de sa pérennité, chercher à attirer ni à convaincre » Cécile Caby, « *Finis eremitarum* ? », article cité. A propos du *numerus clausus*, voir ce qu'en dit Guigues dans les *Coutumes de chartreuse*, chapitres 78 et 79, p. 284 et ss.

[1094] *RAGC*, n°6, p. 16-20.

le flanc aux passions et fournir par la même l'occasion de faire connaître saint Hugues. Il lui fallait en restreindre et en étouffer le culte et la portée pour que cela ne le desserve pas, lui et ses frères. En faisant une vie sans hauts faits, il en fit une vie sans prestige, une vie condamnée à l'oubli[1095]. L'absence de miracle, et l'aveu pur et simple de leur inexistence *in vita*[1096] surtout, viennent en quelque sorte porter le coup de grâce au succès potentiel d'Hugues[1097].

Ce mutisme sur la question des miracles se justifie pour les raisons que nous venons de voir et que nous pourrions qualifier de pragmatiques, Guigues ayant à coeur d'assurer la sécurité et le succès - succès paradoxal car ne trouvant sa pleine expression que dans la discrétion - de la communauté, mais aussi pour des raisons de principes[1098].

Car cette attitude de Guigues - et des chartreux en général - trouve aussi son explication dans leur spiritualité et dans la conception théorique et théologique qu'ils se faisaient de la religion - de la pratique religieuse - en général, et des miracles en particulier. En effet, ils adhéraient à l'idée qu'il y a une réelle « supériorité du miracle spirituel sur le miracle physique »[1099]. Les miracles sont le reflet des attentes ainsi que de la conception que les hommes peuvent se faire de la sainteté[1100]. Dans la *Vita* qu'il rédige, Guigues nous livre donc sa conception non seulement du miracle mais, au-delà, celle de la sainteté. L'absence d'exploits surnaturels nous indique que dans les représentations des chartreux - car Guigues n'est en définitive que leur porte-parole privilégié - la sainteté n'était pas immuablement liée au miracle, d'une part, et que, d'autre part, sa définition du miracle était radicalement différente de celle que l'on peut rencontrer dans d'autres cercles à la même époque comme il l'écrit explicitement dans son récit :

[1095] « Ce sont les *Vitae* les plus historiques, les moins fabuleuses … qui ont eu le moins de succès », André Vauchez, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », dans *Les fonctions des saints dans le monde Occidental*, ouvrage cité, p. 161-172, ici p. 169.

[1096] *PL* 153, c. 773.

[1097] Citant Odon de Cluny, auteur de la *Vita Geraldi*, Giulia Barone conclut que peut-être « sans les miracles, le souvenir d'un homme juste, si éclatantes qu'aient été ses vertus, s'efface vite », Giulia Barone, « Une hagiographie sans miracles », article cité, p 446. G. Barone fait en outre le constat du succès peu probant rencontré par ces vies sans miracles. Cela montre à quel point le miracle est devenu avec le temps inhérent à la sainteté et partie intégrante des qualités du *Viri Dei*, dans les mentalités populaires entre autres. On remarque ainsi l'absence de culte du « saint sans miracle », le peu de diffusion de sa *Vita*, et enfin son oubli quasi total à terme.

[1098] « Les chartreux ont toujours voulu vivre dans l'anonymat et l'oubli, et toujours ils ont préservé une *rusticitas* propre à décourager les curieux » ; Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de bourgogne*, ouvrage cité, p. 256.

[1099] Adalbert de Vogüé, *Dialogues de saint Grégoire le Grand*, ouvrage cité, p. 90.

[1100] D'où la profusion de miracles thaumaturgiques dans les *Vitae* médiévales, profusion qui s'explique par les maux dont souffrait la société.

« *Sed et qui sanctitatem fine miraculis nihili ducunt ; quae nos ideo non magni facimus, quoniam ab electis haec et reprobis haberi communiter scimus, et in majoribus Patriarchis multisque aliis qui Deo valde placuere sanctis vel nulla vel pauca reperimus : qui tamen, ut dicere coeperamus, miracula quaerunt, etiam atque etiam confiderent, utrum mirabilius ab homine, mortali carnecircumdato, quidquam debeat exigi, et utrum cuiquam possit non impossibile videri, per quinquaginta et amplius annos grandem Episcopatum a quolibet homine regi, et praeter unius, nullius omnino feminae faciem sciri. Et certe erat haec ipsa parum quidem formosa, sed consilii ejus facis indiga. Et tamen ad ipsius praesentiam, non solum ex suo, sed etiam ex aliis Episcopatibus, seu pro confessione, seu aliis causis innumeris, tanto devotius frequentiusque veniebant, quanto sanctiorem cognoverant*[1101] ».

Donc le véritable miracle pour Guigues résidait essentiellement dans l'« étonnante maîtrise physique d'un homme qui, sans cesse en contact avec des femmes, ne les regardait jamais »[1102]. L'aveuglement d'Hugues, en particulier à l'égard des femmes, est un élément de ce contrôle des sens et, au-delà, la garantie de sa chasteté - conception particulièrement importante à l'époque de la réforme où le célibat des clercs constitue un aspect de la réforme des moeurs[1103]. Guigues montre ici son originalité à propos des miracles : bien plus miraculeux est, pour lui, la sainteté de tous les jours qui consiste à garder Dieu en soi, sans manifestation ostentatoire et ce en dépit des tentations et des attaques du malin. C'est donc « pour marquer une attitude différente de celles des autres hagiographes […] plutôt que par manque de temps que Guigues n'a pas annexé à la *Vita* le récit de miracle ordinairement adjoint »[1104]. Sa définition du véritable miracle chrétien correspond aux aspirations cartusiennes où le silence, la pauvreté, la garde du cœur et des sens, ou encore l'abandon du désir doivent conduire à un développement de la vie intérieure au détriment du matériel, du

---

[1101] *PL* 153, c. 773 (« Il y a des gens qui pensent qu'il n'y a pas de sainteté sans prodiges, prodiges dont nous ne faisons pas grand cas, puisque les élus comme les réprouvés en réalisent ; chez les grands patriarches et bien d'autres saints qui ont beaucoup plu à Dieu, nous ne trouvons pas ou peu de prodiges. Les amateurs de prodiges, qu'ils réfléchissent bien si l'on doit demander à un être fait de chair mortelle une conduite plus prodigieuse (si cela ne doit pas paraître impossible) que de gouverner pendant plus de cinquante ans un immense diocèse et ne connaître aucun visage de femme, sauf un et cette femme n'était guère belle mais elle avait bien besoin de sa sagesse. Et cependant des femmes venaient le trouver, de son diocèse ou d'autres diocèses, pour se confesser ou pour d'innombrables autres raisons ; elles venaient avec piété et en grand nombre, car elles le savaient très saint » *Guigues, VSH*, p. 46).

[1102] Patrick Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 174.

[1103] Equivalent à l'échelle du corps de l'influence et de l'emprise des saints sur la Nature, et donc sur la nature de toute chose.

[1104] Bernard Bligny dans *Guigues, VSH*, introduction, p. 8.

superflu et du contingent que représentent aux yeux des chartreux les rituels et autres manifestations ostentatoires pas forcément sincères.

Enfin, les idées cartusiennes sur la sainteté et le miracle, qui influent sur l'ensemble de la structure et du sens de la *Vita*, rejoignent celles du public auquel est destiné l'œuvre en question - et qui est aussi celui qui en a passé commande - à savoir les milieux réformateurs pontificaux. Car la structuration du récit dépend aussi de son auditoire. Alors que pour un public large et en partie non instruit on élaborait l'image d'un saint puissant, lointain, distant et ainsi véritable intercesseur, à un public plus proche des milieux monastiques et réformés on confectionnait celle d'un saint proche, imitable dans tous les aspects de sa perfection.

En effet, les milieux réformés souhaitaient faire l'éloge d'une sainteté beaucoup plus accessible[1105]. Le miracle étant l'apanage de Dieu et de ses représentants sur terre, les saints, il était difficilement réalisable par le premier croyant venu. En outre, il devait servir essentiellement face aux peuples païens et n'était donc plus d'actualité dans la Bourgogne du XIIe siècle. Plutôt que le miracle, les réformateurs préféraient privilégier l'action par la prédication et les décrets des conciles et autres synodes. Ce que corroborent les observations de Patrick Henriet sur la place de la prière dans la *Vita* : il n'y trouve que treize mentions[1106], ce qui correspond à un nombre assez faible mais s'explique par le fait que la prière devait servir à invoquer ou à remercier un miracle. Hugues étant évêque, il privilégiait, *de facto*, l'action[1107].

D. Quels miracles pour saint Hugues ?

En dépit de cette volonté affichée de Guigues de ne pas attribuer à Hugues de miracles, nous le sentons quelque peu prisonnier de ses choix et comme pris d'un sentiment de culpabilité à l'égard de saint Hugues. C'est pourquoi, à plusieurs reprises, il insiste sur les vertus, les bonnes actions de l'évêque, sur ce qu'il a subi ainsi que sur ce que Guigues nomme des faits admirables ou très

---

[1105] Voir l'article d'André Vauchez sur la sainteté imitable dans *Les fonctions des saints*, article cité.

[1106] Patrick Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 174.

[1107] Ajoutons enfin que la période grégorienne se caractérise par une moindre importance accordée aux miracles, au profit des vertus et du comportement individuel. La prise en main de la procédure de canonisation par la papauté à la même époque engendre une discrétion en la matière et une politique privilégiant la qualité des exploits plutôt que la quantité comme l'explique Pierre Toubert, *Les structures du Latium médiéval*, ouvrage cité, p. 825.

extraordinaires, plutôt que des miracles. Pour en convaincre le lecteur – et peut-être s'en convaincre lui-même – il le prend à parti, interroge, et en appelle aux Ecritures :

> « *Unde, quaesumus, etiam etiamque considerent, qui mirari nisi insolata non erunt, utrum vel in Scripturis, vel in humanis relationibus tale quidquam nosse potuerint, et utrum non omnino impossibile et contra naturam, et ideo incredibile etiam videatur, potuisse hominem corporalia et a puero consueta et memoria perdere, et divina non potuisse…Quod si ea, quae circa Sanctos contingere solent, quo ratiora eo sunt etiam mirabiliora, quid eo mirabilius, cujus pro sui raritate, nec in Scripturis ullum, nec in humanis rebus extat exemplum ?*[1108] ».

Par ces raisonnements, quelque peu alambiqués, il fait de la rareté des mérites d'Hugues des gages patents de sainteté. Il tente même, gageure suprême de la logique de Guigues, de faire de saint Hugues le pendant moderne des martyrs du christianisme primitif. Mais ce plaidoyer pour une reconnaissance de la sainteté d'Hugues révèle l'impossibilité de tenir jusqu'au bout le raisonnement d'une sainteté sans miracle, et à ce titre sonne comme un aveu : à savoir que même pour Guigues, une sainteté sans miracle était une sainteté inachevée, sans force et - d'une certaine manière - sans valeur. C'est pourquoi, au moyen de *topoï* hagiographiques - rompant donc avec l'idée de rareté des actions d'Hugues[1109] - il nous montre que Hugues était lui aussi capable des mêmes exploits que ses semblables et éveillait les même réactions chez les croyants, notamment après la mort :

[1108] *PL* 153, c. 782-783 (« Alors de grâce, que les admirateurs de l'extraordinaire examinent s'ils connaissent quelque histoire semblable dans les Ecritures ou les récits humains. Ne semble t-il pas absolument impossible, contre nature et incroyable, qu'un homme ait pu à cause de ses maux de tête perdre la mémoire des réalités matérielles, auxquelles il est habitué depuis l'enfance, et ne pas perdre la mémoire des réalités divines ?...S'il est vrai que plus les faits qui se produisent habituellement chez les saints sont rares, plus ils sont admirables, notre histoire est très admirable compte tenu de sa rareté, puisqu'il n'en existe aucun exemple ni dans les Ecritures, ni dans l'histoire humaine », *Guigues, VSH*, p. 65).
Autre exemple : « *Et sentiat quisque quod vult, nobis autem videtur (nec aliter peritiores, eos maxime qui physicam norunt, sensuros existimamus) non minus singulare, minusve, imo forte amplius fuisse mirabile, inter totamque diuturnas et acerbas cerebri passiones, divinam cognitionem atcue invocationem et religiosam non perdidisse devotionem, quam inter eculeos ardentesque laminas et succensas craticulas insuperabili constantia Christianam non negasse fidem…Horum alterum in reverendis Martyribus, alterum miramur in B.Hugone », PL* 153, c. 783 (« Que chacun pense ce qu'il veut, mais voici ce qu'il nous en semble, et les gens habiles, surtout ceux qui savent les sciences de la nature, à notre avis ne penseront pas autrement : au milieu de tant de maux de tête si longs et si violents, ne pas perdre la pensée de Dieu, l'habitude de l'invoquer et une piété religieuse, n'est pas un fait moins exceptionnel ou moins important que de n'avoir pas renié sa foi, en montrant une constance insurmontable, parmi les chevalets de torture, les grils brûlants, les lames rougies au feu…Nous admirons une manifestation de la sainteté en vénérant les martyrs, nous admirons l'autre manifestation chez le bienheureux Hugues. », *Guigues, VSH*, p. 66).

[1109] Mais il fallait bien que Hugues reste crédible en tant que saint et donc proche des schémas traditionnels de l'hagiographie.

« *Mirantibus plurimis, quod nec clementia aeris, nec circumstantis constipatae multitudinis aestu, nec cereorum calore tabesceret*[1110] ».

Saint Hugues décéda donc en odeur de sainteté, dont les effluves suaves émanaient du cadavre, montrant ainsi que Dieu voulait voir conserver intact ce corps parfait. Enfin :

« *Statim vero ut ejus obitus fama percrebuit, accurrerunt, non ex suo tantum Episcopatu, sed ex remotis quoque regionibus innumerabiles populi, cereos ac diversi generis oblationes afferentes. Omnis aetas, sexus, atque conditio devotissime osculabantur pedes ejus, in tantum ut sandalia ipsa, tamquam tincta pellis, saliva pariter et lacrymis obscurarentur : nam et lactentes offerebantus omnia munirentur adversa. Nonnulli etiam sandalia ipsa, ardentiori fide osculando, mordebant ; aliquid inde ob sanctificationem fecum ferre volentes. Annuli ac nummi et res aliae sancto applicabantur corpori, ut eo sepulto pro reliquiis haberentur…tantus autem concursus undique fuerat populi, et tam grata cunctic etiam defuncti praesentia, ut vix tandem eum permiserint sepeliri*[1111] ».

Ces mentions de faits admirables et extraordinaires servent à contrebalancer la puissance très relative d'Hugues en tant que saint et cristallisent, là encore, une certaine représentation de la sainteté. Ainsi, Hugues ne réalise ces bonnes actions sporadiques qu'une fois passé du côté des morts, après une longue existence de labeur, de souffrance et d'œuvres pieuses. La sainteté est donc ici une récompense qui vient parachever une vie exemplaire et imitable, non une qualité immuable acquise dès la naissance, qui en ferait un être surhumain. On est donc loin de la sainteté de fonction ou de la sainteté « dynastique » très répandues au haut Moyen Âge.

[1110] *PL* 153, c. 784 (« Beaucoup de gens étaient dans l'admiration : car, malgré la douceur de l'air, la moiteur de la foule se pressant à l'entour et la chaleur des cierges, le corps ne se décomposait pas », *Guigues, VSH*, p. 67).

[1111] *PL* 153, c. 784 (« Dès que le bruit de son trépas se répandit, une foule innombrable accourut ; non seulement de son diocèse, mais aussi de régions reculées, apportant des cierges et des offrandes de tout genre. Des gens de tous âges, des deux sexes et de toutes conditions, embrassaient les pieds du mort avec une extrême dévotion, au point que ses sandales comme du cuir teint, étaient recouvertes de salives et de larmes. On apportait même les nourrissons afin que le contact d'un corps saint les protégeât de tout danger. Quelques-uns aussi, mus par une foi plus ardente, mordaient les sandales en les baisant, avec la volonté d'emporter quelque chose pour leur sanctification. On faisait toucher au corps saint des anneaux, des pièces et autres objets pour les garder comme relique après son enterrement…il y avait une telle foule rassemblée, et la présence du défunt était si précieuse à tous, que ce ne fut pas sans peine, qu'à la fin on eut la possibilité de l'ensevelir », *Guigues, VSH*, p. 68).
Cela montre en outre l'enjeu considérable que représente la possession de la dépouille du saint pour une communauté - ici les clercs de la cathédrale : Edina Bozoky « La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin du IXe-fin du XIe siècle » dans Anne-Marie Helvetius, Edina Bozoky, ed., *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, Turnhout, 1999, p. 271-292 ; Monique Goullet, Anne Wagner, « Reliques et pouvoirs dans le diocèse de Verdun aux Xe-XIe siècle », *Revue Mabillon*, vol. 10 (1999), p. 67-88.

Guigues ne pouvait ignorer cette propension des hommes de son temps, et même de tout chrétien, à rechercher le miracle, à le désirer et l'appeler de ses prières et de ses dons, pour être assuré de la présence de Dieu ici-bas. Aussi est-ce, je pense, délibérément qu'il n'a pas consigné par écrit les miracles qu'aurait pu faire Hugues. Celui-ci aura ainsi été sacrifié sur l'autel des besoins et des exigences de la fondation cartusienne.

L'idée de « sacrifice » peut sembler excessive en ce sens qu'elle fait plutôt référence au martyr, conception difficilement transposable à la Bourgogne des XI-XIIe siècles. Pourtant la souffrance et la douleur subies dans les épreuves ne sont en aucun cas l'apanage des martyrs des premiers temps du christianisme. En effet, les souffrances du Christ sur la croix et les souvenirs de sa Passion hantent l'imaginaire chrétien et font de la douleur et des tourments des éléments essentiels du sentiment autant que des pratiques religieuses. Aussi sommes-nous témoins dans la *Vita sancti Hugonis*, d'une dolorisation de l'expérience vécue et d'une assimilation au martyr de par l'intensité, la quantité et surtout l'injustice des violences subies par Hugues, violences subies, mais aussi recherchées[1112].

III. Compenser le miracle : les larmes et le martyr

La souffrance est au cœur de l'existence d'Hugues car dans les conceptions religieuses de son hagiographe elle représente un idéal, une sorte d'élément « valorisateur » de l'existence. En la rendant omniprésente, Guigues nous révèle à quel point elle importe à ses yeux, devenant ainsi le pendant du miracle dans l'idéal cartusien et servant à en compenser l'absence. Symbole de cette souffrance subie et ressentie, mais aussi de son amour entièrement dévolu à Dieu[1113], Hugues pleure abondamment sous la plume de Guigues. C'est là un trait majeur qui caractérise Hugues. Le second serait l'intensité et les formes que prennent la douleur et la souffrance dans son existence, faisant de lui une forme renouvelée, moderne et réactualisée du martyr.

[1112] Cette part importante des souffrances dans la *Vita*, corrélée à la présence non moins flagrante des larmes, fait écho à cette dimension cartusienne de l'œuvre dont nous parlions précédemment, dimension qui entre en complémentarité - mais parfois aussi en opposition - avec la dimension grégorienne, elle aussi largement présente, qui valorise le zèle et l'exercice consciencieux de la fonction épiscopale dans le cadre de la réforme.

[1113] Car les larmes ne se manifestent pas uniquement pour exprimer la souffrance, bien au contraire : « Les pleurs médiévaux débordent du champ de la souffrance et de la tristesse pour s'articuler à d'autres émotions fortes, inexprimables par les mots : regrets des péchés lors de la prière et de la pénitence ; bonheur céleste anticipé des saints qui disposent du don des larmes, ou encore compassion », Piroska Zombory-Nagy, « Les larmes du Christ dans l'egéxèse médiévale », *Médiévales*, n°*27*, 1994, p. 37-49, ici p. 38.

A. Les larmes

1. Les larmes chrétiennes : origines, définition, théorisation

Tout comme le miracle, les larmes sont une composante essentielle du christianisme, notamment au Moyen Âge. En effet, les pleurs avaient la faveur des médiévaux[1114] car ils incarnaient les principes qui animaient le christianisme, religion du pardon, de l'humain et de la sensibilité. Leur présence n'est en aucun cas anodine – tout comme ne l'était pas l'absence de miracle – et il convient d'en trouver et d'en expliquer les raisons.

Jésus Christ, dans ses sermons, faisait l'éloge des pleurs et annonçait des jours meilleurs à ceux qui étaient dans la douleur[1115]. Dans le Nouveau Testament, par trois fois il pleura : il y eut les larmes de douleur dans le jardin des oliviers, à la pensée de la Passion[1116], celles précédant la résurrection de Lazare[1117], enfin celles versées en entrant dans Jérusalem car il connaissait le sort futur de la ville, laquelle était vouée à la destruction. Dans les deux derniers cas, notons que le Christ savait que ces évènements étaient inéluctables mais il ne pouvait retenir ses larmes, signe de l'immensité de son amour pour les hommes mais aussi de la difficulté à restreindre et retenir les effusions lacrymales.

Un autre protagoniste de la Bible qui s'adonna aux pleurs fut le personnage de la femme pécheresse, que l'Eglise catholique reconnaît comme étant Marie Madeleine. C'est en effet par ses larmes qu'elle lava les pieds du Christ. Cela en fit un modèle de comportement de foi et d'amour où l'action se faisait par les larmes : elles étaient, en effet, agents et témoins de l'amour en Jésus Christ.

Enfin si l'on se réfère une fois encore à l'hagiographie de référence de l'Occident médiéval, la Vie de saint Martin, son auteur, Sulpice Sévère, nous apprend que l'Apôtre des Gaules « pleurait souvent sur les fautes de ses détracteurs »[1118].

[1114] « Le Moyen Âge a beaucoup pleuré […] Grégoire le Grand à la fin de sa vie recommandait les larmes, signe de récompense de la componction », Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, ouvrage cité, p. 320.

[1115] Sermon sur la plaine : « heureux vous qui pleurez maintenant, parce que vous rirez » Luc, 6, 21. Sermon sur la montagne : « heureux ceux qui s'affligent, parce qu'ils seront consolés », Matthieu, 5, 5.

[1116] C'est le christ souffrant qui se sacrifie et assume les péchés des hommes pour leur permettre le salut.

[1117] Il sait qu'il va le ressusciter et pleure de joie, par amour pour lui.

[1118] Jacques Fontaine, *Sulpice Sévère*, ouvrage cité, XXVII.

Ces mentions des larmes ont, par la suite, servi de référence à une « idéologisation » des larmes, ainsi qu'à l'élaboration d'une « théorie lacrymale », entre autres par saint Augustin, Jean Cassien – le premier à proposer une classification des larmes – puis Grégoire le Grand ou encore Pierre Damien. Sommairement, trois types de larmes furent décelés : celles de la peur du péché et de la colère divine, celles manifestant l'amour d'autrui et le partage de ses peines, et enfin celles de l'homme savourant les bienfaits célestes ; *id est*, la componction et la contrition, la compassion et la contemplation, dernière étape marquant l'aboutissement de la démarche pénitentielle et la recherche de la béatitude céleste.

A la croisée de l'exceptionnel – le miracle – et du commun – la prière – les larmes ont revêtu une symbolique et une signification particulières dans l'imaginaire chrétien. Tout d'abord métaphore de la souffrance, elles lui étaient intimement liées : elles étaient la douleur exhibée et montraient la véracité des sentiments, ainsi que les regrets et l'appréhension sincère du péché. En effet, la conscience des fautes devait être source de larmes de par les souffrances futures qu'elle devait provoquer. De plus, les larmes évoquaient directement celles du Christ mais aussi son sang versé sur la Croix et donc sa souffrance, elles montraient alors un homme entièrement tourné vers la Passion du Christ et conscient de son sacrifice. En pleurant, on ressentait soi même la souffrance du Seigneur, on le suivait et on l'imitait : on pleurait comme il avait pleuré avant la Passion. Plus audacieusement, les larmes chrétiennes peuvent faire directement référence au sang versé par le Seigneur lors de son martyr. En ayant ainsi l'intime conscience de la Passion et de la Nature pécheresse des hommes, on avait là un moyen de dépasser la souffrance[1119].

Nous allons nous attacher, dans cette partie, à analyser les raisons de l'omniprésence des larmes dans la *Vita* ainsi que leurs significations. Et nous verrons qu'à l'instar du miracle, elles cristallisaient les conceptions religieuses non pas de l'acteur – Hugues – mais de l'auteur – Guigues – et de la communauté qu'il représentait, et qu'à ce titre elles renforcent la dimension programmatique de la *Vita*, qui devient ainsi un véritable manifeste de l'esprit cartusien.

[1119] « On peut s'épargner de la souffrance en pleurant…plus que l'expression d'une douleur, elles en sont un remède », Piroska Zombory-Nagy, « Les larmes du Christ… », article cité, p. 48.

2. Une grâce divine : le don des larmes

Pour Guigues, les larmes sont avant tout un don, on parle d'ailleurs de don des larmes, de *gratia lacrymarum*, lequel émane directement de Dieu. On en retrouve plusieurs mentions dans la *Vita*[1120].

Cette insistance et cette volonté de rendre les effusions lacrymales exceptionnelles sont sous-tendues par le désir d'en faire un signe d'élection, *le* signe par excellence, celui qui distingue le héros ascétique de la masse des croyants. Les pleurs deviennent ici substitutifs et palliatifs au miracle : d'une certaine manière ils viennent contrebalancer l'inefficacité d'Hugues en matière d'exploits merveilleux. Plus encore, leur abondance doit servir à les valoriser aux yeux des chrétiens dans le cadre d'une religion pénitentielle et personnelle, plus profondément et sincèrement vécue et ressentie, telle qu'elle se développe à partir du XIe siècle[1121]. En effet, alors que Hugues ne se distinguait pas – loin de là – en matière de miracle, il fut beaucoup plus prolifique lorsqu'il s'agissait de larmes, que cela concerne les siennes ou celles qu'il inspirait et provoquait chez ses contemporains : on ne trouve ainsi pas moins de vingt-cinq références au champ lexical des pleurs dans la *Vita*.

Sous la plume de Guigues, Hugues devient donc un champion des effusions lacrymales à défaut d'être un faiseur de miracles. Et l'hagiographe ne perd pas une occasion de rappeler à quel point Hugues ne fut pas avare en la matière prenant même le lecteur à témoin : « *Si lacrymarum gratia, in quo effusior* »[1122].

Plusieurs raisons viennent expliquer cette importance que Guigues, et plus largement les chartreux, accordaient aux larmes : entre autres, le fait qu'elles concordaient avec les principes cartusiens mais aussi avec la religion nouvelle – laquelle se caractérisait par une part accrue de l'investissement personnel et intime du croyant. En effet, loin du caractère commun et répétitif de la prière, pleurer représentait une action proprement individuelle et personnelle, et le signe d'une

---

[1120] « *Autem divini muneris gratiam* », *PL* 153, c. 771 ; mais aussi : « *Adeo namque harum in eo excreverat gratia* » *ibid.* ; « *Si lacrymarum gratia, in quo effusior* », *PL* 153, c. 778.

[1121] « C'est au XIe qu'apparaît dans le milieu érémitique et monastique réformateur italien ou lié à l'Italie, la religiosité affective qui valorise hautement la communication par les larmes », Piroska Zombory-Nagy, *Le don des larmes*, Paris, 2000, p. 35.

[1122] « S'il s'agit de torrent de larmes, qui en versa davantage ? », *PL* 153, c. 778 (*Guigues, VSH*, p. 55).

élection singulière[1123]. C'était, comme nous l'avons vu, un don de Dieu, un signe d'ascension spirituelle, de présence de l'Esprit Saint. C'était donc une récompense, une Grâce qui dépendait de l'arbitraire de Dieu.

Cette conception des larmes comme Grâce divine se développe particulièrement dans l'hagiographie du XIe siècle et connaît un succès certain parmi les ordres réformés, notamment au sein des mouvements érémitiques. En effet, les larmes, qu'elles soient de joie ou de douleur, montraient la relation intime qu'avait instaurée le croyant avec Dieu par sa dévotion intérieure, son intense recherche de la Passion, sa sincérité et son humilité. Elles étaient donc signe de religion, d'humanité profonde, d'émotion, et de vertu. Leur caractère imprévisible ne les rendait que plus précieuses et plus recherchées. Si elles étaient porteuses d'une certaine efficacité prédicatrice comme nous le verrons, elles représentaient davantage une récompense qu'un don véritablement agissant et, à ce titre, se trouvaient intimement liées à l'érémitisme. Car l'ermite, dans sa retraite, multipliait les épreuves, recherchait la souffrance, et cela pour mieux se rapprocher de Dieu, et était donc particulièrement enclin à pleurer.

Comme la sainteté, les larmes étaient tout à la fois aléatoires, soudaines, inexplicables mais pouvaient aussi s'obtenir par un travail sur soi, en préparant son corps et son âme à en être le réceptacle tout autant que l'émetteur pur, authentique et sincère ; bref, en créant le contexte sensoriel et spirituel favorable à leur émergence. Elles venaient couronner une vie de labeurs et d'efforts, et récompensaient le croyant en quête d'absolu, tentant à tout prix de se rapprocher des modèles christique et évangélique. Si pleurer peut être chose facile, l'obtention du don des larmes relevait de l'exploit et de la récompense suprême. Saint Romuald lui-même, qui incarne le renouveau des pleurs dans l'hagiographie médiévale, n'en bénéficia que très tardivement et après avoir surmonté bien des épreuves.

Si la présence des larmes est attestée dès les premiers temps du christianisme, l'importance et la signification qui leur sont accordées sont des phénomènes nouveaux pour les gens du XIe siècle.

[1123] « Leur spiritualité est l'expression d'une nouvelle mentalité plus individualiste, orientée vers des expériences personnelles plus libres et vers l'acquisition d'une vie religieuse intime », André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, ouvrage cité, p. 85.

3. Une nouvelle forme de parole et de prière

Plus qu'une simple manifestation de sincérité, d'amour ou de souffrance, les larmes étaient aussi un symbole quasi liturgique et sacramentel. Elles incarnaient une forme nouvelle d'action efficace, ainsi qu'un instrument de communication, notamment dans le cadre de la prédication. Elles étaient un bon substitutif au miracle, car étant difficiles à contrôler mais aussi à provoquer, elles étaient la garantie d'une authenticité profonde et, à ce titre, faisaient partie des qualités vantées par les hagiographes. Très vite, elles apparurent comme un langage en soi et même, pour certains, comme une nouvelle forme de prière, plus efficace que bien des paroles. Elles étaient la manifestation physique de l'âme, son expression privilégiée. Cette substitution de la prière par les larmes est perceptible dans la *Vita* puisque, comme nous l'avons déjà évoqué, Patrick Henriet n'y relève que treize mentions de la prière alors que nous en référençons vingt-cinq pour les larmes.

Guigues nous livre un exemple qui illustre parfaitement, et non sans une certaine forme d'humour, à quel point les larmes pouvaient servir à la prédication mais aussi à l'instruction des compagnons d'Hugues. « Il avait en effet un lecteur qui, ailleurs et particulièrement à table, lui lisait des saints livres – il en avait fait transcrire un grand nombre afin de se nourrir, lui et les siens, d'une nourriture doublement délicieuse. Quand le lecteur rencontrait quelque trait remarquable de la sévérité ou de la miséricorde divine, il l'obligeait à relire le texte deux ou trois fois. Il goûtait immédiatement le plaisir spirituel grâce à l'Ecriture, mais, bouleversé jusqu'au tréfonds, il versait de tels ruisseaux de larmes qu'il perdait tout plaisir à manger et diminuait celui de ses commensaux. C'est pourquoi, quand ses compagnons, instruits par l'expérience, voyaient que de telles émotions étaient à craindre, ils faisaient signe au lecteur de s'arrêter et d'abandonner la lecture un moment afin de pouvoir éviter cette incommodité pour quelques temps »[1124]. Ainsi pour préserver la quiétude de leur repas, les chanoines de la cathédrale furent-ils contraints d'anticiper les pleurs de leur évêque et donc de passer maître dans la connaissance des livres saints : les larmes, en l'occurrence la crainte des larmes, se transformaient en instrument efficace dans la formation du personnel ecclésiastique et dans la diffusion de la parole divine.

[1124] « *Habebat quippe lectorem, aquo sanctos codices, quorum non paucos scribi fecerat, et alibi et praecipue sibi ad mensam legi faciebat, ut duplicatis deliciis sese suosque saginaret. Cumque lectori de divinis vel severitatibus vel miserationibus aliquid occurisset insigne, idipsum bis aut ter dicere compellebat : nec mora, spiritali per Scripturam voluptate gustata, concussis ab imo visceribus, tantis lacrymarum infundebatur irriguis, ut voluptatem ventris et gutturis, et sibi funditus tolleret, et in sociis temperaret. Edocti itaque per experientiam comites, cum tales motus cernerent imminere, innuebant lectori cedere, et aliquantisper a legendo cessare, ut taliter molestiam hanc possent ad tempus declinare* », *PL* 153, c. 771 (*Guigues, VSH*, p. 43).

En outre, « les pécheurs qui venaient à lui pour se confesser sentaient particulièrement la Grâce de ce don divin »[1125]. Les larmes sont ici la parole du corps et sont pleinement ressenties et perçues par les personnes qui visitent ou côtoient Hugues. Plus que cela, les larmes se trouvaient être terriblement contagieuses et donc une fois encore un instrument de prédication efficace puisque les pleurs d'Hugues – et nous avons vu qu'ils étaient nombreux – se propageaient immanquablement à ceux qui l'écoutaient ou lui parlaient. Ainsi, alors qu'« à Vinay une grande foule se trouvait rassemblée pour la dédicace de l'église : l'évêque parla de manière à provoquer bien des larmes chez ses auditeurs »[1126]. De même, quand des personnes venaient se confesser auprès de lui, Hugues « écoutait avec bonté, humilité et une extrême patience, pleurant parfois avec ceux qui pleuraient, parfois incitant à pleurer par ses propres larmes »[1127].

Enfin, les larmes d'Hugues s'avérèrent être un véritable outil de persuasion, même si leur efficacité dans ce domaine fut limitée. Que ce soit avec le pape ou avec son entourage, Hugues eut plusieurs fois recours aux pleurs pour faire fléchir ses interlocuteurs. Ainsi, c'est avec des larmes que Hugues implora le pape, de visite en Gaule, afin qu'il le délivrât de sa charge ecclésiastique et lui permette de mieux se consacrer à la vie contemplative[1128]. De même, lorsqu'il entendait des personnes se plaindre de lui, « se frappant la poitrine de ses poings il se proclamait coupable et exigeait qu'on lui infligeât la discipline. Tout son entourage refusait, à cause du grand respect qu'on lui portait ; alors il pleurait abondamment et répétait indéfiniment la formule de confession dont il se servait pour célébrer les saints mystères »[1129]. En définitive, son entourage était « ému par tant de larmes et de soupirs »[1130] et partageait ainsi un peu de son existence, c'est-à-dire de sa souffrance mais aussi de sa perfection.

[1125] « *Hanc autem divini muneris gratiam peccatores, ob confessionem ad eum venientes, vel maxime sentiebant* », *PL* 153, c. 771 (*Guigues, VSH*, p. 43).

[1126] « *Apud Vinnaicum castrum, populo multo, ad dedicationem ecclesiae congregato, verbum fecit quo in multas lacrymas audientium corda resolvit* », *PL* 153, c. 777 (*Guigues, VSH*, p. 54).

[1127] « *Clementer enim hos humiliterque suscipiens, patientissime audiebat ; aliquando flens ipse cum flentibus, aliquando vero ad lacrymas fuis eos excitans fletibus* », *PL* 153, c. 771 (*Guigues, VSH*, p. 43).

[1128] « *Declinante igitur persecutiones praefati schismatici Serenitate vestra, et Gallias ingressa ; occurit ei Valentiam B.Hugo, cum lacrymis rogans et obsecrans (quod et pridem ab antecessore vestro petierat) ut scilicet cunctis farcinnis et honoribus ecclesiasticis absolveretur* », *PL* 153, c. 779 (*Guigues, VSH*, p. 58).

[1129] « *Protinus pugnis graviter pectus verberans, se reum clamabat, et virgarum disciplinam imponi sibi devotissime flagitabat. Quod quia cuncti propter multam circam eum reverentiam recusabant, flebat ubertim ; confessionemque illam, qua mysteria celebraturus uti fuerat solitus, innumerabiliter repetebat* », *PL* 153, c. 780 (*Guigues, VSH*, p. 60).

[1130] « *Tantis ejus fletibus atque suspiriis motus* », *PL* 153, c. 782 (*Guigues, VSH*, p. 63).

Les larmes représentaient donc une forme nouvelle de prière plus sincère et intériorisée que cumulative et quantitative. Elles se développèrent, nous l'avons vu, en ce XIe siècle qui vit s'opérer une redéfinition de la prière – comme l'a montré Patrick Henriet - et qui condamna et réprouva la tendance à une « psalmodie mécanique »[1131]. Dans ce contexte, les larmes devenaient un instrument de repentir efficace et donc un aspect essentiel du travail au Salut. Ces conceptions se trouvèrent renforcées par toute la symbolique dont les pleurs étaient chargés dans l'imaginaire médiéval. En effet, outre le fait d'être un don de Dieu ainsi qu'une parole sincère du corps interprétés comme une manifestation de sainteté[1132] quasi supérieure au miracle, les larmes incarnaient une étape primordiale dans le processus de conversion et de préparation de l'âme au Salut[1133].

4. Les larmes et la métaphore de l'eau : la richesse, la nourriture, le baptême

Nous avons vu de quelle manière les larmes de la *Vita* servaient, d'une certaine manière, à supplanter la prière et surtout le miracle dans la manifestation de l'amour de Dieu et de la sainteté. En allant plus loin, nous pouvons voir les larmes comme un élément relevant du sacré et, partant, un nouveau sacrement. Les larmes possédaient, en effet, le pouvoir symbolique de procéder à un processus de purification de l'âme et du cœur du pécheur, de le laver de toute souillure et de le rendre digne de la Grâce au moyen de ces eaux qui l'inondaient de l'intérieur, allant jusqu'à le déborder. Nous touchons ici au thème récurrent des larmes vues comme une eau abondante, régénératrice et purificatrice.

Abondantes, les larmes devaient l'être, car elles étaient alors le signe de l'immensité de l'amour qui « débordait » - littéralement - le chrétien, ainsi que de sa richesse spirituelle. Elles étaient, en outre, incontrôlables car décidées par Dieu et non par les hommes. L'abondance, et donc la richesse des larmes – chaque goutte lacrymale était un trésor puisque étant un bienfait de Dieu – était autant de biens spirituels, valant bien plus que n'importe quelle richesse matérielle, et cristallisait ainsi l'authenticité de la démarche.

[1131] Patrick Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 153.

[1132] « La *virtus* du saint s'exprime dans tout un langage au corps » dont les larmes sont un élément essentiel. Michel Sot, « Mépris du monde et résistance des corps aux XIe et XIIe siècles », *Médiévales*, n°8, 1985, p. 6-17, ici p. 9.

[1133] Pour être complet, ajoutons que chez Guigues aussi, les larmes se veulent persuasives, conférant ainsi plus de poids à l'imploration. Voir la lettre au cardinal Aimeric (5.9), dans *Lettres des premiers chartreux*, ouvrage cité.

Hugues était lui-même submergé par les larmes ; « partout des larmes » s'exclame Guigues[1134]. Notre auteur parle en outre de torrents, « *lacrymarum imbres* »[1135], et de ruisseaux, « *lacrymarum irriguis* » et « *rivuli* »[1136], pour qualifier les effusions lacrymales d'Hugues. Cette métaphore des eaux abondantes revêt une dimension symbolique pour les chartreux puisqu'elle est une sorte de compensation. En toute logique, ceux-ci manquaient singulièrement de sources dans leur massif au climat aride et contraignant – comme tout ermite, ne vivent-ils pas dans un désert[1137] ? En outre, leurs principes les astreignaient à une hygiène austère. Ils ne buvaient que peu de vin, l'eau était donc leur breuvage principal, ce qui en renforçait l'importance et la valeur[1138].

Chez le croyant particulièrement méritant, les larmes prenaient donc une ampleur telle qu'elles le submergeaient, l'inondaient, et la richesse de ses larmes exprimait ainsi celle de son cœur et de son âme. Mieux, ses larmes le nourrissaient, justement par leur abondance et leur richesse. Ainsi, ces eaux abondantes en venaient à être régénératrices. En effet, si les larmes étaient l'expression du corps, elles en étaient aussi un moyen de sustentation et de subsistance. Elles le nourrissaient en nourrissant l'âme. Nous rejoignons ici un aspect particulier de la religion chrétienne : l'analogie entre nourriture et sacré. Tout comme le vin de la messe et l'hostie – le sang et le corps du Christ – les larmes émanant du chrétien étaient à la fois chose sacrée et nourriture. D'ailleurs, Hugues pleurait tant, que les larmes étaient devenues son pain quotidien :

« *Factae sibi fuerant lacrymae suae panes die ac nocte*[1139] ».

Toujours dans la métaphore nutritionnelle, les larmes faisaient qu'il « goûtait immédiatement le plaisir spirituel grâce à l'Ecriture » et leur abondance lui faisait « perdre tout plaisir à manger » :

[1134] « *Utrobique lacrymae : ibi pro gaudio, hic pro taedio* » (« Partout des larmes, là des larmes de joies, ici des larmes de douleur » *PL* 153, c. 771 (*Guigues, VSH*, p. 43).

[1135] *PL* 153, c. 768 (*Guigues, VSH*, p. 38).

[1136] *PL* 153, c. 771 (*Guigues, VSH*, p. 43).

[1137] D'ailleurs le manque d'eau était si manifeste que cela fut le thème d'un miracle attribué à saint Hugues dans la vie de saint Bruno rédigée au XVIe siècle. En effet il y est dit que pour pallier le manque d'eau, l'évêque fit surgir une source du sol, *ex nihilo*.

[1138] Les Coutumes précises que les Vigiles de la Toussaint, Noël, l'Ascension, la Pentecôte, Saint-Jean, Saint Pierre, Saint Paul dg l'Assomption sont faites au pain et à l'eau : *Coutumes de chartreuse*, 8, 1. Par contre, l'eau ne semble pas être rationnée puisque le chartreux est exceptionnellement autorisé à sortir de sa cellule s'il vient à en manquer : *Coutumes de chartreuse*, 31, 2.

[1139] *PL* 153, c. 771 (*Guigues, VSH*, p. 43).

« *Nec mora, spiritali per Scripturam voluptate gustata, concussis ab imo visceribus, tantis lacrymarum infundebatur irriguis, ut voluptatem ventris et gutturis, et sibi funditus tolleret, et in sociis temperaret*[1140] ».

Les pleurs deviennent donc la nourriture sacrée de l'âme et du cœur du croyant. Cette sacralité des larmes est renforcée par une troisième image : celle de l'eau purificatrice du baptême. Cette eau abondante, en inondant le croyant, en l'immergeant totalement, le lavait de ses péchés en les noyant et lui permettait de renaître autre. Les pleurs donnaient alors lieu à une forme de nouveau baptême, un baptême de larmes – « *baptisma lacrimarum* » – un « baptême intérieur »[1141], symptomatique une fois encore du processus d'intériorisation de la foi qui caractérise la religion chrétienne de cette époque.

Ce second baptême – les larmes délivrant une forme d'onction intérieure du corps et de l'âme – sanctionnait un changement d'état accordé par Dieu[1142] : l'homme portant la macule du péché originel en était définitivement lavé et accédait au rang des purs, des parfaits, par cette étape de purification et de transition. Il s'agissait là d'un véritable « rite de passage »[1143] spirituel et émotionnel qui dépassait la portée symbolique du baptême ou même de l'ordination, puisqu'il permettait d'accéder à la sanctification de l'âme et ainsi à l'antichambre du paradis. En effet, l'avènement des larmes induisant toujours une transformation de l'être intérieur, il était l'acte préparatoire de la disposition de l'âme à la vie contemplative, l'état terrestre le plus proche de celui des saints et des anges. L'apparition des larmes est le signe d'un changement d'état, du passage de statut de simple croyant à celui d'élu de Dieu.

L'eau des larmes était investie d'une force purificatrice et réparatrice ainsi que d'un pouvoir de transformation, lesquels attendrissaient la dureté de l'âme et agissaient contre le dessèchement de celle-ci, préparant ainsi l'homme à recevoir et à se nourrir du Verbe divin. Elle permettait donc une entrée dans la vie spirituelle en état de purification et devenait *in fine* une eau purificatrice, salvatrice, une eau sacrée.

[1140] *Ibid.*

[1141] Pierre Adnès, article « Larmes », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. IX, Paris, 1976, col. 287-303.

[1142] « Les pleurs manifestent que Dieu a reconnu la fécondité de la pénitence du pêcheur, qu'il fait jaillir en lui l'eau purificatrice » Jacques Le Goff, *Saint Louis*, ouvrage cité, p. 875.

[1143] Pour reprendre le terme de Arnold Van Gennep, *Les rites de passages*, Paris, 1919.

Cette comparaison entre larmes et sacrement se retrouve dans la *Vita*. En effet, Guigues nous livre un exemple et un seul[1144], tant celui-ci est probant et suffit à montrer avec quelle évidence Hugues possédait ce don. Il était un dénommé Gautier qui avait l'habitude de confesser ses fautes à Hugues. Or, il arriva une fois que « l'évêque se pencha sur sa tête et versa tant de larmes que la chevelure du pénitent était trempée et que des ruisseaux coulaient sur son visage »[1145]. Dans ce cas précis, Hugues délivre deux sacrements par ses pleurs : il donne un second baptême en mouillant la tête de Gautier et il l'absout de ses fautes dans le même temps, le préparant par cette double bénédiction à la vie contemplative[1146]. De même, l'évêque Ulric de Die – lui aussi futur chartreux – lui rendit visite afin de « recevoir des mains vénérables du très saint vieillard l'habit monastique »[1147]. Apprenant cela, « Hugues l'embrassa et, fondant en larmes de joie : 'Que Dieu, dit-il, te dépouille du vieil homme et de ses actes et te revête de l'homme nouveau créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité' »[1148]. Ainsi, dans ces deux cas, les larmes de saint Hugues servent à laver ces hommes des péchés dont ils s'étaient immanquablement chargés en étant dans le siècle. Ce rite de passage et de purification leur permet d'accéder à l'état idéal à la préparation du salut, l'état contemplatif, en l'occurrence au sein de l'établissement de la chartreuse.

Les larmes apportaient donc une bénédiction lacrymale. Elles étaient la manifestation extérieure de la transformation intérieure de l'être. Elles purifiaient le regard et le cœur du pénitent et levaient le voile de ses illusions, lui permettant ainsi de voir Dieu. Enfin, dans une forme de paradoxe des sens et des éléments, les larmes étaient le symbole du feu de l'amour divin qui brûlait le croyant et « procurent le sentiment de participer à la béatitude céleste »[1149].

[1144] « *Quod uno liquebit sufficienter exemplo* », *PL* 153, c. 771 (*Guigues, VSH*, p. 43).

[1145] « *Incubuerit ipse super caput ejus, et tantam vertici lacrymarum infuderit copiam, ut madefactis capillis, deorsum etiam rivuli per confitentis ora defluerent* », *ibid*.

[1146] « Membre d'une importante famille grenobloise, il était chanoine de la cathédrale en 1086 et se fit chartreux en 1107 », Bernard Bligny dans *Guigues, VSH*, n. 15, p. 43.

[1147] « *Vitae regularis habitum per reverendas manus sanctissimi senis desiderans sumere* », *PL* 153, c. 782 (traduction dans *Guigues, VSH*, p. 64).

[1148] « *Accedente autem illo, osculatus est eum, et prae gaudio lacrymas fundens. Exuat, inquit, te Deus veterem hominem cum actibus suis, et induat te novum, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis* », *ibid*.

[1149] Piroska Zombory-Nagy, *Le don des larmes*, ouvrage cité, p. 21.

5. Les larmes et le renouveau érémitique

Par le sens dont elles étaient chargées, les larmes évoquaient tant le lien privilégié d'un homme avec Dieu que la preuve de ses regrets et de sa sincérité, mais aussi de son amour : car celui qui pleure est rempli d'amour, tant pour Dieu que pour son prochain. Celui qui pleurait faisait ainsi offrande de lui-même, et faisait un don à l'humanité tout entière. Pleurer était donc un don de Dieu mais aussi un don de soi : on offrait de sa personne par l'intermédiaire d'une participation efficace symbolique au Salut des hommes, montrant ainsi que l'enseignement du Christ avait été intégré[1150].

Mais ce don était indissociable d'une démarche induisant l'humilité et le sacrifice. Il ne pouvait se réaliser que par un total abandon de soi dans la recherche de Dieu et l'amour des hommes. En d'autres termes, le don ne pouvait trouver sa pleine réalisation que dans la souffrance et l'isolement du cadre érémitique.

C'est pourquoi, le succès des larmes fut concomitant de l'essor des ordres érémitiques du XIe siècle. En effet, nous pouvons déceler deux modèles de larmes chez les saints, permettant de distinguer autant de types de sainteté se succédant peu ou prou dans le temps. Il y eut, dans un premier temps, le modèle du haut Moyen Âge du saint-évêque. Celui-ci était digne de sa charge, produisait des miracles, convainquait par son exemple. Son rôle était pastoral et social avant tout. Il incarnait le saint puissant et protecteur qui inspirait le don des larmes aux autres, mais sans que ceux-ci en saisissent véritablement le sens, ce qui symbolisait l'absence de dévotion intériorisée.

A cela succéda un second modèle de « saint-pleureur » : le modèle érémitique et monastique du renouveau évangélique « où le rôle de l'affectivité [était] primordial dans les relations à Dieu et aux autres »[1151]. Ce modèle était le signe de l'émergence d'une sensibilité particulière et se développa essentiellement dans le cadre de l'univers érémitique italien, principalement au XIe siècle. Saint Romuald[1152], figure emblématique de ce mouvement, fut ainsi possédé par les larmes et en marqua en quelque sorte le renouveau dans l'hagiographie sous la plume d'un Pierre-Damien « fermement convaincu du caractère érémitique du don des larmes »[1153]. Cette attention nouvelle

---

[1150] A condition que ce don soit modéré c'est-à-dire modelé sur les larmes du Christ. Un excès de larmes était une forme de péché, car on montrait ainsi qu'on ne croyait pas au message rédempteur du Christ.

[1151] Piroska Zombory-Nagy, *Le don des larmes*, ouvrage cité, p. 293.

[1152] Saint Romuald était le fils du duc de Ravenne. Né vers 952 et mort vers 1027. Fondateur d'un nouvel érémitisme symbolisé par l'établissement de Fonte Avellana, son hagiographie fut rédigée par Pierre Damien (1007-1072) vers 1042-1043.

[1153] Piroska Zombory-Nagy, *Le don des larmes*, ouvrage cité, p. 187.

pour les larmes s'expliquait par le fait qu'elles se situaient dans l'imaginaire religieux « au croisement du désir, des pratiques dévotionnelles et des techniques ascétiques »[1154] et ce à un moment crucial de l'évolution religieuse en Occident. Les larmes symbolisaient une spiritualité plus personnelle et plus libre que celle permise dans le cadre du cénobitisme. Elles étaient l'interprétation concrète et sensible de ce qu'était la pratique mystique à laquelle aspirait une nouvelle élite ascétique et religieuse.

Ainsi, l'omniprésence et le besoin des larmes devinrent lentement une singularité de la société médiévale. Mais plus précisément, elles furent l'apanage des milieux monastiques entièrement tournés vers la *fuga mundi* et le *contemptus mundi*[1155] au sein desquels les ordres érémitiques – dont, ne l'oublions pas, les chartreux faisaient partie - occupaient une place de choix.

Toute la symbolique des larmes, dont nous avons pu décrypter certains aspects, renvoie ainsi en permanence à l'érémitisme, créant entre les deux un lien privilégié[1156], unique et indéfectible. L'idéal érémitique, hérité des Pères du désert et réactualisé au XIe siècle, incarnait en effet le moyen privilégié de purification et d'expression du désir d'abandon du siècle. En outre, les conditions de vie qu'il impliquait faisaient de la souffrance, de l'émotion et des épreuves – *id est* de ces moyens idoines créant un contexte favorable à l'émergence des larmes – un quotidien. Les larmes devenaient ainsi le prolongement du choix ascétique et s'obtenaient plus facilement au moyen des pratiques inhérentes à cette voie : la solitude, le jeûne, le silence et la pauvreté, autant de principes qui animent et caractérisent la communauté des chartreux. Cela explique l'omniprésence des pleurs dans une œuvre cartusienne telle que la *Vita sancti Hugonis* et confirme l'idée d'une appropriation de l'image d'Hugues par Guigues et les chartreux pour en faire leur protecteur, leur étendard, leur représentant dans le siècle – car n'oublions pas qu'en dépit de ses prières, Hugues ne fut jamais libéré de sa charge épiscopale. Guigues ne pouvait faire faire des miracles à Hugues, par contre rien ne l'empêchait de le faire pleurer, bien au contraire.

En effet, lorsque l'on s'intéresse aux coutumes de la fondation, on en déduit le besoin quasi vital des larmes, ainsi que leur aspect compensatoire. A des hommes dont les repas quotidiens étaient frugaux, restreints et dont les ressources en eau se faisaient rares, les larmes prenaient la forme d'une nourriture spirituelle pour l'âme et le coeur. A des hommes vivant dans la solitude de

---

[1154] *Ibid.*, p. 203.

[1155] « La société médiévale, dominée par l'esprit monastique, a été une société de larmes et de pleurs, une société qui professait le mépris du monde », Jacques Le Goff, *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*, Paris, 2004, p. 13.

[1156] « C'est dans la cellule que se vit le don des larmes tel un second baptême, une purification et la manifestation sensible de la rencontre divine », Nathalie Nabert, *Les larmes, la nourriture, le silence*, ouvrage cité, p. 8.

leur cellule et la pesanteur du silence, elles devenaient une parole plus sincère, un moyen de communication privilégié avec Dieu, ainsi qu'un contrepoids à la sécheresse de la vie ascétique en cellule. A des hommes démunis et sans le moindre bien matériel, elles représentaient une richesse spirituelle inépuisable et sans commune mesure avec ce qu'aurait pu leur offrir une vie dans le siècle. Enfin, la recherche des larmes participait du contrôle de la nature – essentiel chez les ermites que ce soit de la nature humaine ou de la nature environnant leur cadre de vie – par une domestication intérieure.

En outre, les larmes symbolisaient l'« intensité intérieure du désir du ciel »[1157], un comportement d'humilité par déploration de son état et la pleine conscience de ses péchés. Quel que soit leur nature, elles n'exprimaient que sincérité, sacrifice et étaient intimement rattachées au divin. En effet, alors que les larmes de souffrance annonçaient la recherche de Dieu, celles de joie exprimaient sa présence. Elles étaient donc « recherchées et désirées pour le signe qu'elles manifest[ai]ent du dépouillement intérieur »[1158] et par leur place jugée essentielle dans le processus pénitentiel. Par exemple, les pleurs montraient la prise de conscience de ses fautes et permettaient de les exposer avec humilité. Ainsi, on n'exprimait que mieux sa souffrance et son repentir par une offrande de ce qu'il y avait de plus précieux en soi, mais aussi de plus laborieux à obtenir - car il fallait un contexte spirituel, sensoriel et corporel aux larmes. En effet, elles n'émergeaient que dans l'homme en prière, ravi par Dieu, au seuil de la vie divine et ayant une conscience pénitentielle aiguë. Elles permettaient l'oraison, l'élan vers Dieu et jetaient donc un pont entre ciel et terre. Les larmes isolaient son acteur du monde, de son entourage en le mettant en relation avec une profondeur indicible. Elles étaient un signe d'altérité, de solitude et manifestaient un vécu particulier. En cela, elles étaient donc un témoignage visible de la sainteté.

Le mode de vie cartusien favorisait l'émergence des larmes car la vie solitaire donnait accès à la joie contemplative, à l'émotion, aux pleurs, par la proximité qui s'instaurait avec le divin. Les larmes menaient donc à la béatitude de la consolation divine et autres moments d'extase intensément recherchés par les moines et les ermites après une éprouvante période préliminaire d'initiation qui voyait l'ermite passer par les « trois étapes préparatoires à l'engagement monastique et inséparable du phénomène lacrymal »[1159] : la contrition (regret de la vie passée dans le péché), la

[1157] Piroska Zombory-Nagy, *Le don des larmes*, ouvrage cité, p. 16.

[1158] Nathalie Nabert, *Les larmes, la nourriture, le silence*, ouvrage cité, p. 13.

[1159] *Ibid*., p. 17.

componction (épreuve de la souffrance à ce souvenir) et la conversion (fécondation de l'être renouvelé). L'aboutissement de ces trois étapes devant être la contemplation offrant l'intimité et l'affectivité spirituelle passionnelle.

B. La souffrance, la maladie, le martyr

1. L'idéal du martyr

Pour s'assurer de l'efficacité du modèle qu'il élabore, faire d'Hugues le pendant séculier des chartreux et rendre la présence du miracle non nécessaire, Guigues va plus loin que la simple mention des larmes. Il nous décrit un Hugues souffrant dans sa chair comme dans son esprit et dépérissant lentement sous les coups combinés du malin, de la maladie et de la vieillesse, ainsi que par la lourdeur de sa charge. Cette souffrance ressentie, subie, mais aussi provoquée, a pour but d'en faire l'égal des martyrs et ainsi compenser une fois encore l'absence de miracles. En effet, le martyr occupe une place privilégiée dans la hiérarchie des saints « tant par l'antiquité de leur culte que par l'honneur reconnu à leurs mérites »[1160] et il existe un lien fort entre sainteté et martyr[1161].

Le martyr, à l'origine, était celui qui combattait les ennemis de la foi et se présentait en victime volontaire, acceptant et désirant même la souffrance dans l'amour imitateur du Christ crucifié. Fondée sur la croyance en la communion des saints, la piété du martyr en faisait le détenteur d'une grâce spéciale qui prolongeait les miracles du Christ et, après sa mort, bénéficiait aux vivants. Son prestige était tel qu'on élabora des variations de l'image du martyr afin de la perpétuer et de la conjuguer sous d'autres formes. La souffrance devint tant celle du corps que celle de l'âme, et l'ennemi, d'extérieur – le païen – devint personnel et intérieur – la tentation, le malin. L'ascète mais aussi l'évêque devinrent ainsi des figures de martyrs potentiels. En effet, moines et ermites aspiraient à un « martyre non sanglant »[1162] en étant champion de l'ascèse et du recueillement, tandis que les évêques, par les affrontements récurrents qui les opposaient aux laïcs, mais aussi en se posant en protecteur et en garant de l'intégrité de leur cité contre les attaques extérieures, donnaient l'impression de souffrir dans leur tâche et ainsi accédaient à l'idéal du

---

[1160] Guy Philippart, « Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques », dans *Typologie des sources du Moyen Âges occidental*, Turhout, 1977, p. 63.

[1161] « Le saint à ses débuts est essentiellement un martyr », Jacques Le Goff, *Héros du Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 7.

[1162]Baudouin de Gaiffier, *Recueil d'hagiographie*, ouvrage cité, p. 141.

martyr[1163]. Se répandirent donc des saints qui avaient été martyrs par leur vie plutôt que par leur mort.

La gageure revenait à pérenniser tout autant qu'à remodeler l'image du martyr dans des régions christianisées ne présentant aucun signe manifeste de l'existence de païens ou d'hérétiques – bourreaux et cibles privilégiés des martyrs. Cette volonté de réactiver le culte des martyrs s'explique par le prestige intrinsèque de ce genre d'individu et le fait que son image et sa présence faisaient jouer à plein l'imaginaire social et spirituel, permettant ainsi d'emporter l'adhésion des croyants. La réforme grégorienne étant en quelque sorte la reprise du processus de christianisation consécutive à la prise de conscience des maux dont souffrait la société chrétienne, il était normal qu'elle ait ses martyrs. Guigues fait ainsi de l'âme et du corps d'Hugues le réceptacle d'un triptyque de souffrance – accentuant ainsi sa dimension de martyr : une souffrance épiscopale, une souffrance cartusienne et enfin une souffrance divine.

2. Les souffrances d'Hugues

Hugues souffre tout d'abord d'exercer l'épiscopat, ce qui en fait certes un artisan mais aussi un martyr de la réforme qui s'est sacrifié dans la tâche que lui avait assignée le pape par l'intermédiaire de son légat. Cette image valorise la carrière épiscopale et en fait une voie essentielle dans la perspective de l'obtention du Salut. En effet, pendant longtemps, à l'aune de conceptions héritées du cénobitisme, l'épiscopat s'était trouvé discrédité car jugé trop impliqué dans le siècle.

L'épiscopat occasionna à Hugues de nombreuses souffrances et surtout éveilla en lui la crainte de ne pas se montrer à la hauteur d'une charge si importante. Ainsi, cette crainte l'habitait à l'idée même d'accéder au siège de Grenoble :

« *Repentino timore concussis ab imo visceribus*[1164] ».

De même, alors qu'il s'était résolu à ce choix, était-elle toujours présente en lui :

[1163] Ainsi, lorsqu'il y avait conflit et empiètement entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, le saint devenait presque immanquablement un martyr. L'exemple le plus probant pour les XI-XIIe siècles étant le meurtre-martyr de Thomas Becket, archevêque de Canterbury lequel eut un retentissement immense, au-delà même de l'Angleterre.

[1164] « Frappé jusqu'au tréfonds d'une crainte soudaine », *PL* 153, c. 766 (*Guigues, VSH*, p. 33).

« *Cunctis itaque, praeter Episcopi, a non sine reverentia memorando Legato sumptis Ordinibus*[1165] ».

Pour lui, l'épiscopat était un fardeau, « *episcopalem sarcinam* »[1166], un esclavage divin, « *divinae servitutis* »[1167], ainsi qu'une tâche subie, pour laquelle on l'avait désigné sans qu'il puisse vraiment la contester et qu'il tenta vainement de refuser :

« *Electioni in se factae abrenuntiare modis omnibus deliberavit*[1168] ».

Mais, fidèle à l'Eglise et au pape, il ne pouvait s'empêcher de se consacrer avec zèle et ardeur à sa tâche, et de se torturer pour les malheurs de l'Eglise, « *torquebatur adversis* »[1169]. En outre dans l'exercice de sa charge, il se fit des ennemis, un principalement, le comte Guigues d'Albon, qualifié on l'a vu par les termes « *inimici* » et « *hostius* »[1170]. Le comte le chassa plusieurs fois de Grenoble, lui était très hostile, « *invectissime* »[1171], et lui causa de graves ennuis, « *molestias* »[1172]. Malgré ces contraintes, Hugues n'en resta pas moins fidèle à son poste, priant pour l'âme de l'ennemi qui pourtant le persécutait, ce que loue Guigues :

« *Quidve apud homines singularius, quam orare non segnius pro persequente, quam obsequente ?* »[1173].

Comme bien souvent dans pareils cas, Hugues tenta bien de se défaire de cette charge qui lui pesait et pour laquelle il se jugeait indigne, mais sans succès. En effet, ses lettres, ses supplications et même ses visites aux papes Honorius et Innocent II[1174], ne parvinrent pas à les faire fléchir, lesquels refusaient de perdre un serviteur tel que Hugues. Si bien qu'il continua d'exercer avec zèle,

---

[1165] « Il reçut, non sans crainte, tous les ordres sauf l'épiscopat, des mains du vénérable légat », *PL* 153, c. 767 (*Guigues, VSH*, p. 35).

[1166] *PL* 153, c. 778 (*Guigues, VSH*, p. 56).

[1167] *PL* 153, c. 766 (*Guigues, VSH*, p. 34).

[1168] « Il décida de renoncer par tous les moyens au choix *qu'on avait fait de lui* », *PL* 153, c. 767 (*Guigues, VSH*, p. 35).

[1169] *PL* 153, c. 769 (*Guigues, VSH*, p. 39).

[1170] *PL* 153, c. 774 (*Guigues, VSH*, p. 47).

[1171] *PL* 153, c. 774 (*Guigues, VSH*, p. 48).

[1172] *PL* 153, c. 774 (*Guigues, VSH*, p. 47).

[1173] « Quoi de plus étonnant chez les hommes que de prier avec autant d'ardeur pour celui qui vous persécute », *PL* 153, c. 774 (*Guigues, VSH*, p. 48).

[1174] *PL* 153, c. 778-779 (*Guigues, VSH*, p. 57).

« *Pene jam defunctus ostendens*[1175] ».

Hugues fut donc contraint de supporter sa charge jusqu'au bout, et ne put s'y soustraire pour réaliser son vœux et ainsi troquer sa mitre pour la bure des chartreux[1176].

Déduction logique, étant évêque, Hugues ne pouvait être chartreux, en tout cas pas pleinement, ce à quoi il aspirait plus que tout nous dit Guigues, lequel réactive ici un autre *topos* hagiographique récurent. Pour preuve, un grand nombre d'hagiographies nous présentent ces hommes, des évêques bien souvent, dont le souhait le plus ardent est de se voir libérer de leur charge pour enfin se consacrer pleinement à l'état monastique. D'ailleurs Hugues, moins d'un an après sa consécration, fuit au monastère de la Chaise-Dieu durant une année et n'en sortit que sur ordre du pape Grégoire VII qui lui imposa de s'occuper enfin de son diocèse[1177]. Nous étions alors trois ans avant l'arrivée de Bruno en Dauphiné. Qu'à cela ne tienne, si Hugues ne pouvait aller vivre l'idéal érémitique dans un monastère, il le vivrait dans sa cathédrale, au quotidien.

Dans cette relation conflictuelle qui l'habite entre son état de prélat et celui de chartreux auquel il aspirait, Hugues souffre de plusieurs manières. Il souffre dans son âme de ne pas être chartreux, car il a une conscience aiguë du péché et est obnubilé par son Salut lequel ne pouvait s'obtenir bien évidemment qu'en revêtant l'habit cartusien. Pourtant, il n'en appliquait pas moins les principes et les règles de la communauté au quotidien ce qui lui occasionna d'autres souffrances – davantage physiques – le mode de vie des chartreux ayant fait de la pénitence et de l'affliction un leitmotiv.

Nous avons ici affaire à un martyr et une souffrance désirés, provoqués, et même anticipés et préparés[1178]. En effet, Hugues tenta tout au long de sa vie de concilier exigence de sa charge épiscopale et désir personnel de suivre la voie cartusienne. Pour ce faire, il introduisit dans son mode de vie des pratiques caractéristiques du cénobitisme et de l'ascétisme, les pratiquant parfois à l'excès, comme pour compenser le fait de ne pas être perpétuellement dans l'état cartusien – ce qui lui occasionnait de nombreuses gênes.

[1175] « Lors même qu'il était déjà aux portes de la mort », *PL* 153, c. 782 (*Guigues, VSH*, p. 65).

[1176] On est là dans le martyr blanc, opposé au martyr sanglant des premiers temps du christianisme. Voir Marie-Céline Isaïa, « Le martyre, de la performance sportive à la mort sublimée. Disparition d'un modèle de compétition dans le haut Moyen-Âge », dans François Bougard, Régine Le Jan, Thomas Lienhard, dir., *Agôn : la compétition, Ve-XIIe siècle*, Turnhout, 2012, p. 273-292.

[1177] *PL* 153, c. 769 (*Guigues, VSH*, p. 39).

[1178] A l'image des ascètes « l'ermite ne se ménage pas, se nourrit peu ou mal, jeûne par volonté plus que par nécessité » Michel Parisse dans *Histoire du christianisme*, T.V, ouvrage cité, p. 146.

« *Prae nimiis vigiliis, jejuniis et lectionibus, orationibus et meditationibus, et reliquis sacris exercitationibus, capitis et stomachi gravissimam decideret in aegritudinem, cujus molestiis, et cruciatibus, omni fide frequentioribus et acrioribus, per quadraginta ad minus annos, quoad vixit, nequaquam caruit ; atque ita ad illum, cujus supra meminimus, satanae angelum, quo multiplicius colaphizatus minus extolletetur, alter est additus* »[1179].

De même, en plus de s'imposer des pratiques religieuses et pénitentielles éprouvantes par leur dureté ou leur répétition, il se privait des plaisirs de la vie :

« *Capitis namque dolores et stomachi, his maxime creati studiis, satis et super satis eum ab hujuscemodi monstrant abstinuisse deliciis* »[1180].

Il se frappait souvent comme pour se punir des péchés qu'il accumulait en étant impliqué dans le siècle : c'est là la seconde souffrance - physique cette fois-ci - que subit Hugues.

« *Reum se et indignum divinis beneficiis non sine pectoris contusione contestans* »[1181].

Ses nuits servaient à rattraper tout ce qu'il n'avait pu faire le jour en exerçant sa charge d'évêque. Il veillait donc pour prier et pour accumuler les épreuves et les souffrances qui seules pouvaient le racheter de ses fautes :

« *Ita ut nocte una (sicut nobis veraci narratione relatum est) Dominicas orationes trecentas expleverit. Cumque a servientibus sibi corriperetur, quod haec agendo non solum suo fatigationem corpori, sed etiam augmenta praeberet infirmitati* »[1182].

[1179] « A cause de l'abus des veilles, des jeûnes, des lectures, des prières et des méditations, il tomba gravement malade de la tête et de l'estomac. Les malaises et les tourments de cette maladie, vraiment très violents et très fréquents, ne cessèrent pas pendant quarante ans au moins, tant qu'il vécut. Et ainsi un autre ange de Satan vint s'adjoindre à celui que nous avons signalé plus haut, afin que, frappé de plusieurs façons, il prît moins d'orgueil », *PL* 153, c. 771 (*Guigues, VSH*, p. 42).

[1180] « Ses maux de tête et d'estomac, surtout causés par ses efforts, montrent suffisamment qu'il s'est abstenu des plaisirs de ce genre », *PL* 153, c. 775 (*Guigues, VSH*, p. 50).

[1181] « Affirmant qu'il était coupable, indigne des bienfaits de Dieu, il se frappait la poitrine », *PL* 153, c. 781 (*Guigues, VSH*, p. 63).

[1182] « Une nuit - on nous l'a raconté de façon véridique - il récita trois cents oraisons dominicales : ceux qui le servaient le blâmaient, parce qu'en agissant ainsi il se fatiguait physiquement et aggravait sa maladie », *PL* 153, c. 780 (*Guigues, VSH*, p. 61).

Cette violence et cette souffrance qu'il s'imposait étaient telles, que son entourage même, dont certains pourtant étaient des chartreux, ne comprenait pas les raisons d'une pénitence si dure. Ainsi l'un d'eux, ému par ses larmes, ses soupirs et ce qu'il s'infligeait à lui-même lui demanda :

> « *Quid, inquit, Pater, tantum plangis, cum nec homicidium, nec perjurium, nec aliud quid criminale commiseris ?* »[1183].

Par ces débordements de violence et de souffrance, Hugues tend à faire concorder son mode de vie avec celui des chartreux. Il essaie en outre de compenser son impossibilité à se consacrer pleinement à la contemplation en pratiquant à outrance les jeûnes, veilles et méditations qui font le quotidien des chartreux.

La troisième souffrance enfin est une souffrance d'origine surnaturelle ou divine, une souffrance paroxysmique dont l'intensité ne peut être supportée que par un saint homme. Ainsi, Hugues égale et dépasse même l'idéal cartusien en incarnant un homme sacrifié, non plus par ses contemporains, mais par Dieu lui-même. Guigues ressuscite ici la figure biblique de Job en faisant d'Hugues une victime des attaques du Malin, signe de son élection[1184] – car les saints, par l'exemplarité dont ils font preuve, servent la cause divine[1185].

Job était un homme juste, fidèle à Dieu qui passa brusquement du bonheur à la misère la plus totale. En effet, Satan obtint de Dieu la permission de tenter Job par des épreuves qui lui firent perdre tous ses biens, ses enfants, sa santé. Il supporta les tourments, résista aux suggestions qui l'invitaient à maudire Dieu et à remettre en question sa force et sa toute puissance et par-là, la foi des hommes en sa parole. Il clama son innocence mais accepta les épreuves, maintenant ainsi un dialogue avec Dieu. Il est le symbole universel, la figure emblématique du malheur qui frappe injustement les hommes, ainsi que l'« archétype du croyant craignant dieu »[1186]. Il incarne une

---

[1183] « Pourquoi, père, tant te frapper la poitrine puisque tu as commis ni homicide, ni parjure, ni aucun crime », *PL* 153, c. 782 (*Guigues, VSH*, p. 63).

[1184] « Les victimes d'élites subissent les assauts répétés de Satan qui use de toutes les ruses, déguisements, te toutes les tentations, de toutes les tortures », Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, ouvrage cité, p. 137. Après les larmes, Guigues célèbre en Hugues sa résistance et sa patience à supporter les souffrances, preuves de sa foi, de sa confiance indéfectible en Dieu, mais aussi de sa crainte.

[1185] Comme le souligne Baudouin de Gaiffier, Grégoire le Grand se plaît à souligner que Benoît est un nouveau Moise, Élisée, Pierre, Élie, David... Baudouin de Gaiffier, « Miracles bibliques et vies de saints », dans *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, Bruxelles, 1967, p. 50-61. Sur le personnage de Job, athleta fortis par excellence pour Grégoire le Grand, voir Geneviève Bührer-Thierry, « Qui sont les athlètes de Dieu ? La performance sportive par l'ascèse et la prédication », dans François Bougard, Régine Le Jan, Thomas Lienhard, dir., *Agon : la compétition, Ve-XIIe siècles*, Turhnout, 2012, p. 293-310.

[1186] Marie-Amandine Gerard, article « Job », *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1989, p. 667.

forme de sacrifice au service de Dieu – en montrant sa foi inébranlable dans l'épreuve et sa soumission permanente à Dieu – et donc une forme de martyre. C'est l'objet des *Moralia in Job*, commentaire moral du Livre de Job par saint Grégoire le Grand pour qui ce cas posait la question de la souffrance imméritée. En fait cette souffrance ainsi que les épreuves subies servaient à mettre à l'épreuve la foi de l'homme en Dieu. En effet Job, alors que « sa douleur était extrême »[1187], « ne pécha point par ses lèvres »[1188] et resta fidèle à Dieu.

Les références au cas de Job ainsi que les analogies avec sa situation sont nombreuses dans la *Vita*, intensifiant le statut de victime d'Hugues.

> « *B.Hugonem, sicut et Sanctum Job, ideo tantis tribulationum procellis exagitatum* »[1189].

En effet, avant même sa promotion à l'épiscopat, Hugues fut assailli par le Diable et ses tourments ne cessèrent qu'avec sa mort :

> « *Gravissimam hostis antiqui impugnationem, rudis et talium inexpertus, incurrit : quae sanctam ipsius animam, usque ad illam aegritudinem, qua et decubuit moriturus, die noctuque, nunc acrius, nunc mitius, non destitit excruciare* »[1190].

Cet esprit était là pour l'empêcher de concevoir de l'orgueil[1191] et pour lui rappeler que nul n'est à l'abri des épreuves[1192]. Mais une fois encore, cette souffrance était en fait un signe d'élection divine :

> « *Arguere Dominum et castigare quos diligit, et omnem filium flagellare quem recipit : et ideo quanto durius cordi ejus imposuerat flagellum, tanto evidentius paternae in eum dedisse dilectionis indicium…diabolum…et idcirco omnes inveteratae malignitatis*

[1187] *Job*, II, 13.

[1188] *Job*, II, 10.

[1189] « Le bienheureux Hugues, comme le saint homme Job, avait été secoué par les grandes tempêtes des tribulations », *PL* 153, c. 783 (*Guigues, VSH*, p. 67).

[1190] « Dans l'ignorance et l'inexpérience de telles épreuves, il subit un très grave assaut du Vieil ennemi ; il affronta un tourment qui, tantôt violemment, tantôt moins, ne cessa de torturer sa sainte âme jusqu'à la maladie dont il mourut », *PL* 153, c. 766 (*Guigues, VSH*, p. 35).

[1191] « *Ne forsitam extolleretur, Angelum satanae, sicut et beatus Apostolus, qui se colaphizaret, accepit* » : « Pour l'empêcher peut-être de concevoir de l'orgueil, il reçut comme le bienheureux apôtre un ange de Satan pour le souffleter », *PL* 153, c. 766 (*Guigues, VSH*, p. 35).

[1192] « *Homo, testante Job, in eodem statu non perseveret* » : « L'homme, comme le prouve le bienheureux job, ne demeure pas dans le même état », *PL* 153, c. 774 (*Guigues, VSH*, p. 49).

insumere conatus, ut a sacris eum quoquo modo deterrere possuit officiis ; permittente Deo »[1193].

3. La maladie

Cette souffrance et ces assauts du Malin prirent la forme d'une maladie qui durant toute sa vie le persécuta et causa en lui une infirmité qui aurait due être néfaste à l'exercice de sa charge. En effet, Hugues était atteint d'un mal rare : l'amnésie. Pourtant, malgré les douleurs et les handicaps, Hugues supporta jusqu'à un âge avancé ce mal qui le rongeait. Plus que cela, sa résistance et les prouesses qu'il réalisait en dépit de ce mal ne faisaient qu'accroître sa renommée et confirmaient qu'il était un élu de Dieu.

Alors que sa foi avait eu raison de la tentation et de l'orgueil, la maladie elle resta bien présente et le fit dépérir lentement :

« *Ab hoc tempore coepit indies magis magisque deficere, et morti crebrescentibus molestiis propinquare. E duobus namque Satanae angelis, quos ei ad colaphizandum, ne extolleretur, datos supra retulimus, tentatione videlicet atque infirmitate, alter, id est, tentatio, ita extinctus est, ut nec vestigium ejus ullum relinqueretur; alter vero, hoc est, infirmitas, excrescere quotidianis non cessavit augmentis, donec illo obeunte, ipse quoque pariter finiretur* »[1194].

Cette maladie comme nous l'avons dit, lui faisait perdre la mémoire. Mais il s'agissait en fait d'une amnésie sélective. En effet, inspiré par le Verbe divin et porté par l'élan qui le poussait vers Dieu, Hugues se remémorait complètement tout ce qui touchait à la religion et aux choses sacrées oubliant tout le reste :

« *Nam per ejusdem infirmitatis nimiam violentiam, deleta vel perturbata est pene tota memoria, in ea dumtaxat parte, quae bonis malisque communis est, et bonis ad bonos,*

[1193] « Dieu éprouvait ceux qu'il aimait et châtiait tout nouveau fils qu'il recevait ; c'est pourquoi, plus dur était le châtiment imposé à l'âme, plus dure était la marque de sa préférence », le diable « déployait tous les efforts de sa méchanceté invétérée pour détourner Hugues des fonctions saintes. Le diable agissait ainsi avec la permission de Dieu », *PL* 153, c. 767 (*Guigues, VSH*, p. 36).

[1194] « Il se mit à décliner de jour en jour ; progressivement ses maux devenaient plus fréquents, il s'approcha de la mort. Des deux démons qui lui avaient été donnés pour le gifler, pour qu'il ne prit pas d'orgueil, la tentation et la maladie – comme nous l'avons raconté plus haut – la tentation s'éteignit sans laisser aucune trace, mais la maladie ne cessa de gagner du terrain, progressant quotidiennement jusqu'à sa mort, elle ne finit qu'avec lui », *PL* 153, c. 779 (*Guigues, VSH*, p. 59).

malis ad malos indefferenter usus deservit, localium et temporalium rerum continens formas. Ea ergo memoriae parte obliterata sive confusa, pars illa, quae veritatis et justitiae totiusque divini cultus impressa lineis, in hominibus santis et Angelis tantum congruit pietatis actibus, non solum aeque ut prius, verum etiam constantior interdum ferventiorque innotuit »[1195].

Et cette permanence des idées religieuses dans son esprit l'emportait sur toute douleur :

« *Ut cum cetera pene omnia per passionem, ut praediximus, capitis de memoria diffugissent, haec prorsus de sanctissima ejus mente nulla vel phrenesis vel alterius morbi vi potuerint aboleri* »[1196].

D'une certaine façon, Hugues a réussi là son rite de passage et la préparation de son âme puisque désormais, seule les choses du divin lui demeurent perceptibles :

« *Et cum plerumque, hac ipsa oblivione cogente, ubi esset, vel cum quibus esset nesciret : interrogatus tamen de his quae ad justitiam religionemque pertinebant, sine cunctatione veracissime sapientissimeque respondebat* »[1197].

Pourtant, malgré la joie ineffable de pouvoir enfin consacrer son esprit pleinement à Dieu, la douleur est telle que Hugues en vient à réclamer la mort :

« *Ut Deus, inquit, in me mundanum extinguat, et suum accendat amorem* »[1198].

Guigues présente ce mal dont souffre Hugues comme un équivalent sans conteste des performances des martyrs. Ainsi, après avoir trouvé une parade à l'absence de miracle – avec

---

[1195] « Car la violence extrême de la maladie avait à peu près totalement détruit sa mémoire ou l'avait profondément troublée : la mémoire du moins qui est commune aux bons et aux méchants, celle qui retient les images des lieux et des temps ; donc chez lui, cette mémoire-là était abolie ou dans la confusion ; mais l'autre mémoire, profondément marquée chez les saints et les anges par l'empreinte de la vérité, de la justice et du culte divin, ne convient qu'aux actes de piété ; cette mémoire là se manifesta exactement comme avant, avec plus de fidélité même et de vivacité », *PL* 153, c. 779-780 (*Guigues, VSH*, p. 59-60). Autre exemple : « *Memoria, ut jam dictum est, ad communia ultra fidem deficiente, ad divina folito nonnumquam amplius exuberante* » ; « Sa mémoire était défaillante pour les choses ordinaires, au-delà de ce qu'on peut croire, mais pour les choses divines, quelques fois plus riche qu'il n'arrive ordinairement », *PL* 153, c. 782 (*Guigues, VSH*, p. 64).

[1196] « Quand tout le reste fuyait de sa mémoire à cause de ses maux de tête –comme nous l'avons déjà dit-, ni la violence du délire, ni la violence de quelqu'autre maladie ne put chasser de cet esprit si saint les idées religieuses », *PL* 153, c. 781 (*Guigues, VSH*, p. 61).

[1197] « La plupart du temps par la force de l'oubli, il ne savait ni où il était, ni avec qui il était, mais si on l'interrogeait sur des questions concernant la justice et la religion il répondait sans hésitation, de façon exacte et avec beaucoup de sagesse. », *PL* 153, c. 781 (*Guigues, VSH*, p. 61).

[1198] « Que dieu éteigne en moi l'amour du monde et y allume le sien », *PL* 153, c. 782 (*Guigues, VSH*, p. 63).

l'importance donnée aux larmes et surtout la garde des sens dont avait pu faire preuve Hugues tout au long de sa vie – voici que Guigues fait d'Hugues un nouveau martyr de l'Eglise et de Dieu :

> « *Et sentiat quisque quod vult, nobis autem videtur (nec aliter peritiores, eos maxime qui physicam norunt, sensuros existimamus) non minus singulare, minusve, imo forte amplius fuisse mirabile, inter totamque diuturnas et acerbas cerebri passiones, divinam cognitionem atcue invocationem et religiosam non perdidisse devotionem, quam inter eculeos ardentesque laminas et succensas craticulas insuperabili constantia Christianam non negasse fidem… Horum alterum in reverendis Martyribus, alterum miramur in B.Hugone* »[1199].

Pour lui, les mérites de saint Hugues valent autant – sinon plus – que ceux des martyrs ayant subi les affres de la torture. La garde des sens dont il fit preuve en permanence, le fait de garder Dieu dans son cœur et son esprit nonobstant la douleur et le poids de sa charge, et enfin l'abondance des larmes en lui ne pouvaient qu'être des signes incontestables de sa sainteté, ou plutôt d'un genre de sainteté, une sainteté cartusienne.

Sans être véritablement un martyr, Hugues n'en est pas moins un égal par l'accumulation de souffrance – celles qu'il s'infligeait, celles qu'il subissait par son épiscopat et celles que le Malin et Dieu lui infligèrent pour le tester, à l'instar de Job. Ainsi pour Guigues, Hugues mérite cette sainteté et est un saint ni moins méritant, ni moins prestigieux que n'importe quel faiseur de miracle ou martyr. Seulement, nous explique-t-il, la sainteté d'Hugues se manifeste par d'autres procédés lesquels sont plus en conformité avec les principes cartusiens auxquels Guigues était attaché. Ainsi, Guigues postule et revendique l'excellence de ces principes. Il en affuble Hugues pour mieux exposer aux yeux de tous ce qui fait la singularité, la force et l'excellence de cet ordre nouveau qui se veut la voie prépondérante d'accès à la contemplation et à la perfection. La valorisation de la souffrance – que ce soit celle de la chair par la maladie ou celle de l'esprit par les tourments de l'épiscopat et des méditations – ainsi qu'une omniprésence des larmes qui dépasse ce que peut provoquer la componction traditionnelle sont aux yeux de Guigues des piliers essentiels de l'excellence du croyant. Dans sa bouche, c'est sur cela que Hugues fonde son pouvoir, sa force et sa

---

[1199] « Que chacun pense ce qu'il veut, mais voici ce qu'il nous en semble, et les gens habiles, surtout ceux qui savent les sciences de la nature, à notre avis ne penseront pas autrement : au milieu de tant de maux de tête si longs et si violents, ne pas perdre la pensée de Dieu, l'habitude de l'invoquer et une piété religieuse, n'est pas un fait moins exceptionnel ou moins important que de n'avoir pas renié sa foi, en montrant une constance insurmontable, parmi les chevalets de torture, les grils brûlants, les lames rougies au feu », *PL* 153, c. 783 (*Guigues, VSH*, p. 66).

légitimité à exercer l'épiscopat – ne l'oublions pas l'évêque est le successeur des apôtres – mais aussi à se rapprocher des chartreux. Il devient ainsi un évêque modèle par sa souffrance et devient un exemple au service de l'établissement cartusien.

Conclusion sur les larmes et le martyr

En faisant d'Hugues le bénéficiaire du don des larmes ainsi que le réceptacle et l'émetteur d'une souffrance permanente et intense, Guigues en rend l'image atypique : notre évêque se retrouve ainsi à incarner pleinement le modèle érémitique sans pourtant être ermite. Encore une fois, ce façonnement posthume de l'image d'Hugues se fait au détriment de ce qui constitua l'essentiel de sa vie : l'épiscopat. Car si les larmes sont l'aboutissement de la voie érémitique, laquelle se fait dans la douleur et la souffrance des épreuves et de l'isolement, c'est justement parce que cette dernière offre des conditions matérielles et spirituelles que l'on ne trouve nulle part ailleurs. En effet, le soin des ouailles détourne les yeux de la contemplation du ciel et empêche l'élévation libératrice de l'âme. Il y a donc une forme d'incompatibilité entre pratique pastorale et perfection spirituelle car les larmes créent « une infirmité à l'égard des activités terrestres »[1200].

Les larmes matérialisent en quelque sorte un point de non-retour : elles sont une étape vers l'état angélique et elles donnent accès à une sensibilité religieuse exacerbée, néanmoins la contrepartie en est une incapacité à l'exercice des charges matérielles. Ainsi, Hugues à la fin de sa vie souffrait de terribles maux de tête et de pertes de la mémoire. Les larmes lèvent donc le voile des choses terrestres et font de son émetteur un familier du divin, mais cela se fait au détriment de tout ce qu'il pouvait faire sur terre[1201]. Guigues brouille en quelque sorte son message en tentant de concilier deux modèles contradictoires : la promotion et la protection de l'idéal cartusien d'une part, la valorisation de la fonction épiscopale dans le cadre de la réforme d'autre part.

Hugues, approprié et assimilé par la communauté de Chartreuse, devient ainsi le dépositaire des qualités et des principes cartusiens, une sorte d'avatar paradigmatique pour les frères. Par sa bouche c'est Guigues – et par extension Bruno lui-même – qui s'exprime. La *Vita* est ainsi un long plaidoyer pour la Chartreuse dont Guigues défend à chaque instant les principes qui en sont le

---

[1200] Piroska Zombory-Nagy, *Le don des larmes*, ouvrage cité, p. 179.

[1201] « Don des larmes et solitude s'opposent au souci pastoral et à la vie cénobitique », *ibid.*, p. 180.

fondement même. Ainsi, selon lui le miracle est contingent : Hugues n'en fait donc pas. Qu'à cela ne tienne, il compense cette absence en étant habité par les larmes et la souffrance qui sont comme nous l'avons vu la quintessence de la voie érémitique. Mais cela en dresse une image controversée, ambivalente : celle d'un chartreux séculier. Et cette ambiguïté est renforcée par la mission première de Guigues, à laquelle il ne peut se dérober car elle émane du pape en personne : vanter les mérites d'un évêque fidèle au parti grégorien et *ipso facto* fortement impliqué dans le siècle.

Ce constat incite à se pencher sur ce triangle relationnel que composent Hugues, les chartreux et le milieu pontifical, plus précisément les liens unissant la chartreuse à la papauté, sur les raisons qui ont poussé le pape à s'adresser à eux pour rédiger l'hagiographie d'Hugues et surtout sur celles qui l'ont poussé à canoniser son serviteur sur le siège épiscopal grenoblois. Toute cette dimension sacrificielle et émotionnelle de la *Vita*, si elle sert de manifeste à la communauté cartusienne, doit en fait servir à une revalorisation, voire une sacralisation, de la figure épiscopale[1202], ce qui constitue un des objectifs majeurs de la réforme. Cette complexité du portrait d'Hugues cristallise la complexité des jeux de force autour du saint. Guigues révèle ici son intention de servir l'institution qui lui a passé commande de la *Vita*, c'est-à-dire la papauté et plus particulièrement le clan d'Innocent II, car rappelons qu'en ce temps, la chrétienté est en proie à un contexte religieux trouble qui résulte de l'affrontement de deux clans au sein des cardinaux pour l'élection du nouveau pape.

Cette œuvre constitue en quelque sorte une tribune pour Guigues et sa communauté car, par delà les emprunts littéraires et les clichés hagiographiques, c'est une œuvre engagée que rédige le prieur, au point que l'on peut reprendre l'idée d' « hagiographie politique »[1203] pour la qualifier. Mais une tribune dont l'auditoire est particulier et restreint. En effet, ce n'est pas une *Vita* destinée à être largement diffusée mais au contraire une œuvre presque personnelle, intime, qui vient d'une certaine manière compléter les coutumes rédigées quelques années auparavant. Ainsi cette œuvre fait partie du corpus initial de texte servant à ancrer la fondation cartusienne et ses principes au sein de l'Eglise. Après obtention de ses coutumes et la reconnaissance de son existence par le pape, la communauté a ici son saint, son patron, sa figure emblématique et tutélaire. Une figure d'autant

---

[1202] « L'ascétisme n'est pas antinomique avec le sacerdoce épiscopal, mais inhérent à celui-ci : il donne au desservant la pureté indispensable à la célébration eucharistique » : Thomas Granier, « Evêques de l'Italie méridionale latine. VIIe-IXe siècles », dans Anne Wagner (dir.), *Les saints et l'histoire*, ouvrage cité, p. 141-151.

[1203] Philippe George et Jean-Louis Kupper, « Hagiographie et politique autour de l'an mil : l'évêque de Liège Notger et l'abbaye de Stavelot-Malmedy », dans *« Scribere sanctorum gesta ». Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout, 2005, p. 441-450.

plus puissante et protectrice qu'elle fait partie de l'épiscopat renaissant issu de la réforme et qu'elle est en même temps une figure familière pour les frères.
Pour autant la canonisation d'Hugues se révèle être une énigme, dont les enjeux et les conséquences nous éclairent en définitive sur les liens complexes noués entre les protagonistes du dossier.

IV. Les enjeux de la canonisation

Comme nous avons pu le voir précédemment, la *Vita* trahit de nombreuses références aux chartreux, à leurs principes et à leur mode de vie. Les larmes, l'absence de miracle, la souffrance, la part prépondérante de la vocation érémitique et cénobitique sont autant de thèmes récurrents dans l'œuvre de Guigues servant à faire l'éloge de cette fondation nouvelle et atypique. Pourtant, dire que l'œuvre n'est qu'un manifeste cartusien serait une erreur. Si Guigues effectue une captation et une appropriation de l'image d'Hugues, il n'est en aucun cas totalement libre dans sa rédaction et ne peut occulter la finalité première de la *Vita*, son dessein initial. Pour le découvrir il ne faut en aucun cas perdre de vue le contexte rédactionnel de l'œuvre ni les acteurs impliqués de près ou de loin dans son élaboration.

En se penchant sur le « cas saint Hugues », de nombreuses questions se posent : qui passe commande de l'œuvre, pour quel public est-elle destinée ? Ensuite, pourquoi s'adresser aux chartreux et leur en confier la rédaction ? Mais bien avant cela, pourquoi canoniser Hugues ? Quels sont les enjeux d'une telle décision ? Autant de questions qui ne peuvent trouver leur réponse que dans une étude plus large du contexte politico-religieux et des évènements qui viennent secouer l'Occident médiéval dans les années 1130.

La procédure de canonisation est un phénomène relativement nouveau au début du XIIe siècle mais dont les conséquences et les enjeux donnent tout leur sens à la *Vita* et aux différentes stratégies des partis impliqués dans cette affaire. Nous allons voir que cette promotion, cette élévation d'Hugues à la sainteté, intervient à un moment décisif pour la papauté et dans une région qui l'est tout autant. Surtout, elle cristallise les relations stratégiques nouées entre les deux partis impliqués dans cette affaire : les chartreux et la papauté, chacun ayant besoin de l'autre pour ses intérêts propres, ce qui instaure une relation d'échange puis très vite de dépendance entre le Saint

Père et la fondation érémitique, mais une dépendance calculée, voulue et provoquée de la part des chartreux.

A. Saint Hugues et l'ancien royaume de Bourgogne

Mon propos ici n'est pas de rappeler les conséquences ou les enjeux de la canonisation, ni le rôle et les particularités des saints. Il existe à ce sujet une bibliographie aussi nombreuse qu'excellente[1204]. Il s'agira plutôt de révéler le lien unissant la canonisation d'Hugues et le contexte géopolitique et religieux. En effet, Hugues évoluait dans une région particulière et pour le moins stratégique : l'ancien royaume de Bourgogne. Officiellement, celui-ci appartenait à l'Empire depuis la première moitié du XIe siècle, après que le roi Boson eut cédé son royaume à l'empereur par voie testamentaire. En réalité, le contrôle et la présence impériale dans la région étaient lâches, voire inexistants. Géographiquement et politiquement, les terres correspondant au futur Dauphiné et à la Provence étaient en marge de l'Empire et représentaient donc une terre de conquête et de mission pour les représentants du pape.

En effet, dans le cadre du conflit qui opposait avec plus ou moins d'intensité l'héritier des Césars à l'évêque de Rome, ce dernier tenta d'étendre son influence et de gagner des voix à sa cause dans des régions où la présence germanique se faisait moins sentir, en premier lieu l'Italie bien sûr, plus particulièrement le Latium[1205], mais par la suite dans des terres plus éloignées de la botte italienne. L'ancien royaume de Bourgogne, entre empire, Italie et royaume capétien, constituait pour ce faire un lieu privilégié. Le pape fit de ces régions, où la présence impériale était moindre, de véritables laboratoires, des lieux d'expérimentation de ses projets réformateurs.

C'est ainsi que le pape pratiqua une véritable ingérence dans les élections épiscopales et mandata des légats pour superviser l'application de la réforme, laquelle était justifiée à Grenoble comme le rappelle Guigues dans plusieurs passages.

Un tableau aussi noir dressé par le prieur dans son récit sert à légitimer l'œuvre d'Hugues et rend rétrospectivement nécessaire la réforme et l'action des réformateurs dans l'ancien royaume de

---

[1204] Voir en particulier les ouvrages d'André Vauchez, notamment *La sainteté en Occident*, et *Les fonctions des saints dans le monde Occidental* (dir.), ouvrages cités ; Antonio Garcia Y Garcia, « A propos de la canonisation des saints au XIIeme siècle », dans *Revue de droit canonique*, t.17, 1968, p. 2-15.

[1205] Voir la monumentale thèse de Pierre Toubert. *Les structures du Latium médiéval*, ouvrage cité.

Bourgogne. Canoniser Hugues, c'était implanter durablement la marque de l'action grégorienne dans une région stratégique en célébrant l'un de ses plus fidèles représentants. C'était, en outre, justifier la démarche de ces réformateurs et par-là même celle du pape en élevant au rang des saints un acteur et agent aussi fidèle qu'efficace de l'action papale. Tout cela trahit une sélection des saints par l'institution pontificale et par-là même une évolution dans la procédure de canonisation et les choix qui la sous-tendent.

Si les saints existent depuis les débuts du christianisme, l'enquête et la canonisation pontificale, elles, sont un phénomène beaucoup plus récent. La première enquête remonterait à 993, avec la canonisation de saint Ulrich par le pape Jean XV, mais le terme, *canonizare*, n'apparaît qu'au début du XIe siècle. A partir de là, la canonisation pontificale fut de plus en plus recherchée de par le supplément de lustre qu'elle octroyait au saint. Quand bien même il fallut attendre le pape Grégoire IX, en 1234, pour que celui-ci se réserve officiellement le droit absolu de canoniser, ce monopole était déjà tacitement accepté de tous depuis la première moitié du XIIe siècle[1206] et Rome était devenue, aux yeux de tous, la « Fabrique des saints »[1207]. Dès lors, le jugement porté par l'Eglise romaine devint un élément déterminant et celle-ci fut en mesure d'imposer ses normes et ses règles en matière de procédure et de perfection chrétienne, tout cela dans le but d'endiguer la prolifération de saints locaux aux exploits pléthoriques et plus que douteux. « Désormais la papauté retard[ait] le plus possible les procédures de canonisation et ne port[ait] plus sur les autels, lorsqu'elle s'y réso[lvait], que les saints dont elle a[vait] décidé elle-même de promouvoir la cause ; plus que jamais elle n'admet[tait] que ses propres critères de sainteté »[1208].

L'Eglise favorisait des hommes qui l'avaient fidèlement servie car ainsi, elle leur apportait une forme de récompense mais surtout elle légitimait sa propre action en célébrant et en posant en modèle ceux dont elle avait fait ses agents et ses intermédiaires. La sainteté devint ici la contrepartie d'un profond dévouement à l'institution, caractérisé par une soumission et un investissement sans faille à la cause de Rome. L'Eglise investissait sur ceux qui avaient investi en elle, qui avaient tout donné pour elle et dont elle était assurée de maîtriser les actions et les répercussions, même et surtout une fois qu'ils se seraient éteints car, pour le dire avec Bourdieu, « l'appareil tient le plus à

[1206] « À partir du milieu du XIIe, être compté parmi les saints ne peut guère se faire sans le contrôle de plus en plus vigoureux de la papauté », Michel Parisse, dans *Histoire du christianisme*, t.V, ouvrage cité, p. 493.

[1207] Jean-Claude Schmitt, « La fabrique des saints », dans *Annales E.S.C.*, 39, 1984, p. 286-300.

[1208] *Ibid.*, p. 291.

ceux qui tiennent le plus à lui, parce que ce sont eux qu'il tient le mieux »[1209]. Ainsi, la papauté canonise - *id est* confère un pouvoir et un capital symboliques extraordinaires car empreints d'un caractère sacré - des hommes dont elle est convaincue qu'elle pourra exploiter le prestige et les héritages une fois ceux-ci élevés au rang de saint.

B. L'exaltation de l'épiscopat grégorien

Si Hugues fut canonisé – et nous verrons plus loin dans quelles conditions exceptionnelles – c'est avant tout en ce qu'il incarnait à merveille « l'idéal-type » de l'évêque grégorien que la papauté souhaitait ériger en modèle. Cette valorisation de l'évêque réformateur avait deux finalités. Tout d'abord redorer l'image de l'épiscopat – laquelle était fortement discréditée par l'essor du cénobitisme, des nouveaux ordres érémitiques, par l'impression qu'elle inspirait de n'être pas capable de répondre aux nouvelles aspirations spirituelles des laïcs, par son implication dans le siècle enfin, ce qui aurait contribué à « pervertir » la fonction. Pour y contribuer, nous avons vu que Guigues idéalise dans la *Vita* la charge épiscopale au point que Hugues dans un premier temps refusa la fonction que le légat lui offrait par crainte de ne pas être à la hauteur d'une charge si respectable, puis refusa d'être consacré par son métropolitain.

Une fois qu'il eut reçu l'investiture des mains du pape, Hugues se montra un évêque parfait. De par les qualités dont il était investi, son zèle et l'ardeur qu'il mettait à s'acquitter de sa tâche – nonobstant quelques moments de doutes – il incarnait ce parangon de l'évêque soucieux de ses ouailles et de sa cité, protecteur des biens de l'Eglise contre l'appétit des laïcs et garant de l'intégrité de ses chanoines et du respect de la morale ecclésiastique par le combat incessant qu'il menait contre la simonie et le nicolaïsme, par sa participation aux conciles, par les dédicaces et fondations d'établissements religieux enfin.

L'autre raison venant expliquer la valorisation du sacerdoce – plus particulièrement de l'épiscopat grégorien – résidait dans la nécessité pour le parti pontifical de promouvoir un nouvel avatar de l'évêque, un avatar destiné à prendre l'ascendant sur le modèle épiscopal impérial hérité de « l'Eglise d'empire » - le *Reichskirchensystem*. En effet, dans le cadre de la réforme, et pour le dire vite, deux autorités se trouvaient confrontées l'une à l'autre : le pape et l'empereur. En

[1209] Pierre Bourdieu, « La délégation et le fétichisme politique », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53 (juin 1984), p. 49-55, repris dans *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, 2001, citation p. 275.

définitive, les différences entre les deux modèles de prélats étaient sinon inexistantes, du moins ténues. La seule opposition – mais de taille – résidait dans la personne à laquelle allait leur obéissance : alors que l'évêque de l'Eglise d'empire était fidèle à l'empereur, l'évêque grégorien, lui, était serviteur du pape. Cette fidélité et ce respect infaillibles en la personne du pape vicaire du Christ, *Christi Vicario*[1210], faisaient d'Hugues un saint utile et ce sont là deux qualités particulièrement vantées par Guigues, comme le montrent ses nombreuses anecdotes sur l'obéissance docile de notre évêque aux injonctions pontificales.

En sus de vanter l'autorité et la supériorité hiérarchique de l'évêque de Rome, Guigues met en évidence sa supériorité spirituelle et sa capacité à détecter la présence de Dieu chez les hommes :

> « *Hujusmodi sermonibus, et veritate plenis et auctoritate roboratis… consecrationem ab eodem post modicum suscepit episcopalem. Tantus autem et in ipsa consecratione, et tot illo quo ibidem demoratus est tempore, illius viri tanti amor in cum ostensus est : ut patenter ostenderetur, divinae in eo gratiae magnum aliquod praesentisse praesagium* »[1211].

Enfin, symbole suprême de la supériorité du sacerdoce sur l'Empire, Hugues n'hésita pas à excommunier l'empereur en concile. Cette excommunication, à en croire Guigues, fut particulièrement bénéfique à l'Eglise.

> « *Ante aliquot annos, cum Henricus Imperator Papam Paschalem… cepisset…ipse prae cunctis ut apud Viennam excommunicaretur, effecit : qua excommunicatione, Ecclesiae suae Domino roborante sententiam* »[1212].

Par toutes ses actions de même que par les qualités qu'il déploya, Hugues incarnait l'image d'un épiscopat renaissant, régénéré. Un épiscopat désormais soumis pleinement au pape et libéré de l'ingérence laïque, que cristallisait la figure de l'empereur à la tête de l'Eglise d'Empire. Dorénavant, l'évêque était un serviteur du Vicaire du Christ et successeur de saint Pierre, ainsi qu'un artisan de la réforme se devant d'être irréprochable dans ses mœurs, sa formation, son comportement. Parce qu'il incarnait cet épiscopat grégorien intransigeant et fidèle qu'escomptait

---

[1210] *PL* 153, c. 767 (*Guigues, VSH*, p. 36).

[1211] « Sous l'effet de ces discours pleins de vérité, que renforçait encore l'autorité pontificale, Hugues…reçut peu après la consécration épiscopale des mains du pape. Pendant sa consécration et durant tout le temps qu'il demeure là, ce pontife manifesta tant d'affection qu'on vit avec évidence qu'il avait décerné chez le nouvel évêque les signes de la grâce divine », *PL* 153, c. 767 (*Guigues, VSH*, p. 36).

[1212] « Quelques années auparavant l'empereur Henri, à la suite d'une trahison criminelle, s'était emparé du pape Pascal…Hugues s'efforça de faire excommunier l'empereur, près de Vienne. Grâce à cette excommunication, le Seigneur fortifia la position de son Eglise », *PL* 153, c. 779 (*Guigues, VSH*, p. 58).

célébrer la papauté tant pour revaloriser le clergé séculier que pour imposer les principes de la réforme, Hugues représentait donc un candidat idéal en vue de la canonisation. De plus, la *Vita*, en faisant l'apologie de la figure épiscopale, plus particulièrement des prélats réformateurs, célébrait par-là même le premier d'entre eux : l'évêque de Rome. Sous le substrat de références cartusiennes, c'est bien ce modèle d'évêque ressuscité que campe Hugues dans la *Vita*.

Néanmoins, si la canonisation d'Hugues commence à nous paraître évidente et justifiée, elle n'en demeure pas moins atypique et très particulière dans son déroulement comme dans les intérêts qu'elle sert.

C. La canonisation d'Hugues

La canonisation d'Hugues suscite, nous l'avons dit, bien des questionnements. En fait, elle est une énigme en soi. Deux raisons pouvant venir expliquer sa canonisation sont, nous l'avons vu, le fait que Hugues incarnait l'idéal-type de l'évêque grégorien dans une région particulièrement stratégique pour la papauté. Néanmoins, il demeure de nombreuses interrogations quant aux conditions et au déroulement de la canonisation. L'élément le plus surprenant est sans nul doute le fait que la *Vita* ait été rédigée *après* la canonisation. En effet, c'est le pape lui-même qui demanda à Guigues de mettre par écrit la vie d'Hugues, alors que celui-ci était déjà admis au rang des saints, comme nous l'indique la bulle de canonisation, placée en introduction de la *Vita* :

> « *Innocentius Episcopus, servus servorum Dei, dilecto filio Guigoni, Priori Carthusiensi, salutem et Apostolicam benedictionem. Divinis respondentes beneficiis, cognita vita ejus, et auditis quae per B.Hugonis merita fiunt miraculis, supernae majestatis clementiam collaudavimus, et Archiepiscoporum, Episcoporum et Cardinalum, atque aliorum qui nobiscum aderant communicato consilio, ipsum inter Sanctos et electos honorari praecepimus, et diem ejus assumptionis cum gaudio solenniter celebrari. Quia igitur ipsius vita, quam pie duxit in corpore, et miraculorum coruscatio, qua Deus eum facit apud homines praefulgere, tuae maxime dilectioni non extant incognita; auctoritate B. Petri*

et nostra tibi mandamus, quatenus ea quae tibi super hoc nota fuerint, diligenter describendo posterorum memoriae tradas »[1213].

La canonisation survint donc bel et bien *avant* la rédaction de la *Vita*. Cela a de quoi surprendre. En effet, d'après la procédure de canonisation qui se met lentement en place à cette époque, l'ordre d'exécution devait être, en théorie, tout autre : c'est en effet la communauté, souvent sous l'égide de l'évêque successeur du candidat à la sainteté, qui devait effectuer une demande de canonisation auprès du Saint Siège en incluant un dossier relatant les miracles et hauts faits du prétendant pour mieux appuyer la requête.

Nous avons donc ici une complète inversion des procédures et de la chronologie puisqu'il n'y a pas eu de dossier monté *en vue* d'obtenir la canonisation mais au contraire une *Vita* rédigée *suite* à une canonisation qui n'était semble-t–il même pas revendiquée, du moins pas encore. La canonisation d'Hugues importait au pape plus peut-être qu'elle n'importait au peuple de Grenoble et aux chartreux ? C'est peu probable, surtout à l'aune du prestige que conférait la sainteté pour les sanctuaires garants de la mémoire du saint. Il faut donc envisager le fait que le pape aurait tout simplement devancé la requête que n'aurait pas manqué de lui adresser l'Eglise de Grenoble, poussé par la *vox populi* ou les chanoines de la cathédrale. Cela révèlerait une urgence de la part du clan d'Innocent II, un besoin pressant de « faire des saints ».

Cette théorie se trouve confortée par l'étude du contexte politique et de l'enchaînement chronologique des faits, plus particulièrement le délai entre la mort d'Hugues et sa canonisation, lequel fut étrangement court – et c'est là le second élément surprenant de la canonisation de saint Hugues – confirmant l'idée d'un besoin pressant pour le pape de canoniser Hugues. En effet, celui-ci mourut le 1er avril 1132. La bulle de canonisation date quant à elle du 22 avril 1134. Deux ans se sont donc écoulés entre les deux évènements. Un laps de temps étrangement restreint pour une canonisation. Il suffit pour s'en persuader de se pencher sur quelques cas de saints médiévaux – certains de la même époque d'Hugues, d'autres présentant des similitudes dans leurs caractéristiques (évêques, fondateurs d'établissements…), d'autres enfin sans rapport apparent mais jouissant d'une

[1213] « Innocent, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, à son cher fils Guigues, prieur de chartreuse, salut et bénédiction apostolique. Connaissant la vie du bienheureux Hugues et ayant entendu parler des miracles opérés par ses mérites, nous avons loué la clémence de la majesté suprême, aux bienfaits de laquelle nous voulons répondre, et, avis pris des archevêques, évêques, cardinaux et de tous ceux qui étaient avec nous, nous avons prescrit d'honorer (ce bienheureux) parmi les saints et les élus et de célébrer dans la joie, solennellement, le jour de son assomption. Comme sa vie terrestre, vécue dans la piété, et l'éclat des miracles par lesquels Dieu le fit briller chez les hommes, sont bien connus et surtout de ton affection, nous te chargeons, par l'autorité du bienheureux Pierre et la notre, de livrer à la mémoire de la postérité, au moyen d'un récit diligent, ce que tu sais de lui ». *PL* 153, c. 761 (*Guigues, VSH*, p. 25).

aura immense – pour être convaincu du caractère atypique de l'affaire : saint Romuald mort en 1027, est canonisé cinq ans plus tard ; le pape Léon IX trente-trois ans (mort en 1054, canonisé en 1087). Saint Étienne de Muret, fondateur de l'ordre de Grandmont, et Bernard de Clairvaux sont canonisés respectivement soixante-cinq ans (1124-1189) et vingt et un ans (1153-1174) après leur mort. Que dire alors de saint Bruno, dont le culte est admis en 1514 et sa fête officiellement ajoutée en 1623 ?

Les rares saints à avoir été canonisés dans des délais peu ou prou identiques à celui d'Hugues furent rien de moins que François d'Assise (mort en 1226, canonisé en 1228) et Thomas de Cantorbéry (martyr en 1170, canonisé en 1173), deux des saints les plus illustres de toute l'époque médiévale. Hugues se situe à leur niveau en termes de délai à défaut de l'être en termes de prestige et d'efficacité miraculeuse – quel fossé entre l'aura d'Hugues et celle du père de l'ordre franciscain ou du prestigieux martyr anglais ! Or, comme le dit Jacques Le Goff, le délai pour saint François fut exceptionnel. Hugues se trouve donc en bien honorable compagnie au panthéon des saints les plus hâtivement reconnus officiellement comme tel. Une étrangeté de plus pour un saint si peu prolifique en termes de miracles – ce qui reste un critère décisif d'élection – et dont l'éclat et la renommée furent limités à son propre diocèse et ses environs[1214].

Pourquoi donc hâter les choses ? Pourquoi ce besoin si pressant de canoniser Hugues ? Il s'agirait d'une stratégie de communication politique. Le pape Innocent II se trouvait à cet instant en situation délicate face à Anaclet et avait besoin de tous les appuis disponibles. Ces appuis, il alla les chercher auprès des princes, des prélats, des ordres religieux – les chartreux – mais aussi auprès des « morts très spéciaux » que sont les saints pour le dire avec Peter Brown[1215]. En effet, ces derniers allaient être mis à contribution pour ce qu'ils avaient fait de leur vivant pour l'institution en tant que moine, prélat, ermite, mais avant tout parce qu'ils étaient saints. Ce recours aux saints s'explique par la force qui habite, mais qui émane aussi de la sainteté. Cette dernière accordait certes un prestige immense à son destinataire, mais peut être plus encore à celui qui la décernait et savait s'en servir et l'instrumentaliser. Car comme nous l'avons vu, la procédure de canonisation telle qu'elle est en place au XIIe siècle implique la reconnaissance tacite du monopole de l'octroi de la sainteté

[1214] La comparaison a ses limites puisque comme le souligne Jacques Le Goff, il existe une hiérarchie de fonction et de statut parmi les saints médiévaux. Mais cela ne fait que rendre plus étonnant le délai entre la mort d'Hugues de Châteauneuf et sa canonisation. Jacques Le Goff, *Héros du Moyen Âge*, ouvrage cité, p. 7.

[1215] Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984.

par la seule institution pontificale[1216]. Reconnaître au pape le droit exclusif de faire les saints et de décider des critères de la sainteté, c'était lui accorder une prérogative supplémentaire ainsi qu'un pouvoir symbolique extraordinaire, et par-là même un moyen d'expression de ce pouvoir, un moyen dont il lui fallait user. En faisant un saint, le pape montrait et rappelait à tous sa capacité et son pouvoir de le faire. Il se mettait donc en représentation et faisait de la canonisation un symbole du pouvoir : il pouvait faire un saint *car* il était pape, rappelant qu'à ce titre il était le seul à détenir ce pouvoir. La canonisation devint ainsi un moyen d'expression et donc de revendication du pouvoir et de la légitimité à l'exercer, participant davantage à en consolider les bases.

Hugues sert ici au pape Innocent II à mettre en scène sa pratique d'une prérogative en passe de devenir monopole pontifical dans le cadre d'un conflit qui l'oppose à un autre pape.

D. Le schisme d'Anaclet

Nous avons vu qu'à la mort d'Honorius II, la situation accoucha d'une papauté bicéphale. Bernard de Clairvaux apporta rapidement son soutien à Innocent II, ancien cistercien[1217]. Seul le légat des provinces ecclésiastiques de l'Ouest, Gérard d'Angoulême, soutint Anaclet[1218]. Dans la guerre sans merci que se livraient les deux partis, tous les coups étaient permis : chacun usait de toute la palette de moyens dont il disposait pour asseoir sa légitimité. Les plus importants et les plus efficaces de ces moyens agissaient directement sur les hommes en les élevant ou en les condamnant et permettaient ainsi au pape en particulier, aux évêques en général, d'avoir des moyens d'action efficaces sur le monde. Ainsi, le pape avait-il le pouvoir de faire les rois et les saints ou de jeter l'anathème sur les ennemis de la foi et de l'Eglise : couronner, canoniser, excommunier, le tout lors de conciles qui permettaient d'étaler le poids de son réseau, voilà quelles étaient les principales armes des prélats.

[1216] « La procédure de canonisation par le pape apparaît, dans la ligne de la réforme grégorienne, comme un instrument puissant de centralisme pontifical », Jean-Claude Schmitt, « La fabrique des saints », article cité, p. 290.

[1217] Sur le rôle de saint Bernard face à Anaclet, voir Jean-Berthold Mahn, *L'ordre cistercien et son gouvernement, des origines au milieu du XIIIe siècle (1098-1265)*, Paris, 1945, p. 47-48 ; Pierre Aubé, *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, 2003, p. 218 ; *Lettres des premiers chartreux*, ouvrage cité, p. 103.

[1218] *Geoffroi de Loroux et l'architecture religieuse en Aquitaine au XIIe siècle*. Thèse de doctorat soutenue en 2012 par Juliette Masson à l'université Michel de Montaigne-Bordeaux III, p. 43 ; Soline Kumaoka, « Les jugements du légat Gérard d'Angoulême en Poitou au début du XIIe siècle », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 155, Paris, 1997, p. 315-338.

Découvrir par quels nombreux procédés les deux papes tentèrent de se discréditer l'un l'autre et de renforcer leur position n'est pas le propos. Toujours est-il que canoniser et sacrer étaient deux prérogatives essentielles des prélats et que chacun des deux papes usa au moins de l'une d'entre elles. En effet, avant qu'Innocent II ne canonise Hugues, Anaclet avait sacré en 1130 Roger, descendant des comtes normands de Hauteville, lequel devint le roi Roger II de Sicile. Il serait d'ailleurs intéressant de connaître le nombre de saints canonisés en ce temps par chacun des protagonistes de l'affaire, mais aussi les exemptions et privilèges qui furent accordés à des monastères, des princes, des familles, dans le but de mieux faire pencher la balance en sa faveur, et afin de réunir le plus de suffrage possible. Car ce qui se noue dans ces relations de pouvoir, et dans ces procédés mis en oeuvre, c'est tout un ensemble de réseaux, d'alliances et de stratégies destinés à mieux l'emporter.

Nous pouvons donc voir dans la canonisation d'Hugues sinon une réponse d'Innocent II au clan d'Anaclet, du moins un de ces moyens utilisés pour conforter sa légitimité sur le trône de Pierre. Car parmi ces instruments de revendication, d'affirmation mais aussi de désignation (ou d'octroi) du pouvoir, la canonisation occupait incontestablement une place de choix. En effet, le pouvoir de canoniser était un moyen particulièrement efficace d'affirmation de sa légitimité par la proximité que cela induisait avec le divin. En effet, en s'appropriant et en maniant la sainteté, c'est-à-dire en concédant la sainteté et son pouvoir immanent à des membres de la communauté, Innocent II montrait qu'il maîtrisait et mettait en application l'une des prérogatives devenues essentielles de la papauté et se posait donc, aux yeux de tous, comme le successeur légitime de saint Pierre sur le siège apostolique. Si le pape canonise Hugues c'est donc pour tout ce que sous-tend le seul fait de canoniser, c'est-à-dire pour le surcroît de pouvoir et d'autorité que cela lui apportera contre Anaclet. Mais c'est bien évidemment aussi parce que Hugues lui-même, dans sa vie, a œuvré contre ce dernier comme nous le raconte Guigues :

> « *Defuncto autem Honorio, cum per tyrannicam et schismaticam rabiem, non suis meritis sed cognatorum et fratrum fultus praesidiis, petrus Leoni adversus vestram Innocentiam, quae beatae memoriae Honorio successerat, emersisset, atque hoc vir Dei certissime comperisset ; morbis licet, ut diximus, et aetate consumptus ; zelo tamen domus Dei, cujus diligebat decorem, perrexit Anicium, ut eumdem cum aliis Episcopiis*

excommunicaret schismaticum. Quae profecto excommunicatio, propter auctoritatem tanti viri, contulit multum et profectum Catholicis et detrimentum Schismaticis »[1219].

Ainsi, en canonisant Hugues, Innocent II reçoit un double bénéfice puisqu'il canonise un homme qui s'investit considérablement dans le conflit à son profit. Il se met donc en scène dans l'exercice du pouvoir pontifical en sus de promouvoir l'un de ses plus indéfectibles soutiens. En conséquence, la canonisation vient pour récompenser les mérites *in vita* d'Hugues mais aussi et surtout pour mieux annoncer et préparer ses bienfaits *post mortem*. En effet, si Hugues fit preuve d'un soutien sans faille au pape durant sa vie en diffusant et en incarnant la réforme dans une région stratégique, c'est surtout dans la mort qu'il devint un serviteur efficace, une fois auréolé du statut de saint. C'est la canonisation, et elle seule, qui lui donnait une dimension singulière et véritablement agissante, une dimension *ad hoc* capable de servir au mieux les intérêts de ceux qui intriguaient dans l'ombre pour bénéficier du soutien posthume d'Hugues.

E. Papauté et chartreux

Cette exploitation, tant de l'action *in vita* que de l'image *post mortem* d'Hugues, se fit dans le cadre d'une relation particulière entre deux partis qui avaient tout à y gagner : le pape Innocent II et les moines de la Grande-Chartreuse. En effet, c'est par l'intermédiaire de Guigues, prieur de la Grande-Chartreuse, que le pape sollicita le soutien posthume d'Hugues, ce qui nous amène à l'autre question essentielle – après les raisons de la canonisation de l'évêque – à savoir : pourquoi s'adresser aux chartreux ? Pourquoi confier à leur supérieur la rédaction de la *Vita* ?

Les raisons peuvent être nombreuses et variées, en premier lieu le fait que Guigues soit un proche d'Hugues et qu'il était réputé pour ses qualités intellectuelles. Dans ces faits réside, certes, une explication tout à fait plausible et valable. Mais si l'on pousse un peu plus loin l'investigation, on se rend compte que tout cela s'inscrit dans une relation de dépendance complexe entre les chartreux et la papauté où Hugues n'eut qu'un rôle d'intermédiaire. En effet, chacun des deux partis oeuvrait pour sa réussite personnelle, les chartreux pour achever leur implantation et assurer la

[1219] « A la mort d'Honorius, Pierleone, mu par la rage de la tyrannie et du schisme, appuyé non sur ses mérites mais sur les soutiens de ses frères et parents, s'était dressé contre votre Innocence qui avait succédé à Honorius de bienheureuse mémoire. L'homme de Dieu avait discerné cela très clairement. Bien qu'épuisé par la maladie et par l'âge, mu par le zèle de la maison de Dieu dont il aimait la gloire, il gagna Le Puy, afin d'excommunier le schismatique avec d'autres évêques. Cette excommunication, à cause de l'autorité d'un si grand évêque, causa du profit aux catholiques et beaucoup de préjudice au schismatique », *PL* 153, c. 778-779 (*Guigues, VSH*, p. 57-58).

pérennité et la subsistance de la fondation, le pape pour l'emporter face à son rival romain. Les deux partis se « partagèrent » donc Hugues et ses « héritages » : aux chartreux leur saint, au pape son évêque grégorien et anti-schismatique.

Pour commencer, Guigues apporta personnellement son soutien à Innocent lors du concile de Reims à l'automne 1131. A la même époque, le prieur de Chartreuse prolonge son implication pour la cause d'Innocent II en écrivant à Guillaume d'Aquitaine. A partir de là, le pape put revendiquer pleinement le soutien des chartreux, après avoir bénéficié de celui d'Hugues de Châteauneuf au concile du Puy. En échange, les chartreux bénéficièrent d'une visite du cardinal Aymeric, à peine quelques mois après la terrible avalanche qui avait tué la moitié de l'effectif du monastère[1220]. Dans la lettre qu'il écrit peu de temps après au chancelier d'Innocent II, Guigues conclut :

> « *Habebote, quasumus, domum istam in mente vestra, sicut ipsa vos reclusit in sua* »[1221].

Les chartreux manifestèrent donc leur présence, leur existence au monde ainsi que leur implication et leur parti pris dans le schisme. Cette participation, même épistolaire, aux affaires du monde était tout à fait étonnante de la part d'hommes ayant fait vœu de se couper du monde et de vivre dans le silence et la solitude de leur cellule. Seule une raison capitale pouvait venir justifier pareille entrave : la survie de la communauté en était une. Cette survie passait par deux moyens. D'une part la reconnaissance des coutumes de chartreuse rédigées par Guigues lui-même à la fin des années 1120. Le 22 décembre 1133, ce fut chose faite : par une bulle donnée à Pise, « en considération des services rendus par les chartreux à la papauté, il [le pape] approuve les constitutions et coutumes cartusiennes et garantit les biens et possessions, présents et à venir de la Grande-Chartreuse » comme le souligne l'extrait suivant :

> « *Ea propter, dilecte in Domino, memores dilectionis quam erga Sedem apostolicam cum commissa tibi ecclesia semper habuisti, et honoris ac servitii quod nobis hactenus efficaciter impendisti* »[1222].

[1220] *RAGC*, « Introduction », p. X.

[1221] « Gardez, nous vous en prions, cette maison [la chartreuse] dans votre cœur, comme elle vous enclot dans le sien », dans *Lettres des premiers chartreux*. Lettre 5, à Aimeric, p 184-195.

[1222] *RAGC*., n°20 p. 50. Cet acte venait confirmer l'acte V daté de mars 1091 et signé du pape Urbain II qui plaçait la fondation sous la protection apostolique.

D'autre part en assurant aux chartreux le soutien effectif et symbolique de l'autorité la plus forte de la région, l'évêque. Comme nous l'avons vu, la majorité des évêques qui succédèrent à Hugues au cours du XIIe siècle furent des chartreux[1223]. Cela démontre la mainmise de la Chartreuse sur la charge épiscopale, ainsi que ce que Bernard Bligny a décrit comme étant le lien très fort unissant dorénavant « la bure et la mitre »[1224], c'est-à-dire les moines de la chartreuse et l'évêché. Dès 1121, Pons II était évêque de Belley après avoir été moine à la Chartreuse de Meyriat. Puis on retrouve des chartreux évêques à Genève, en Maurienne, à Valence, Die, Vienne (Hugues II, successeur d'Hugues à Grenoble devint archevêque en 1148). Or, c'est essentiellement à Grenoble que l'influence cartusienne sur l'épiscopat fut la plus sensible[1225]. Ainsi, le refus des chartreux de se mêler des affaires du monde était tout relatif. Plus symptomatique encore de cette mainmise cartusienne sur le siège grenoblois fut l'épisode de la succession d'Hugues II. Quand, en 1148, Noël, moine de la Chartreuse de Porte devint évêque, la Grande-Chartreuse obtint du pape Eugène III son renvoi deux ans plus tard au profit d'Othmar, au motif qu'il n'était pas du monastère primitif : la succession d'Hugues était bel et bien devenue la chasse gardée des fils de Bruno. Il faut croire, à l'instar de Bernard Bligny, que « les chartreux se plurent à Grenoble » et que « leur fuite ne les détournait plus de la cathédrale »[1226], qu'ils investirent rapidement et durablement.

Comme nous l'avons dit, la relation entre Innocent II et les chartreux fut une relation réciproque dont Hugues constitua la monnaie d'échange. En effet, non content d'assurer aux chartreux une protection temporelle proche et efficace en leur laissant investir la cathédrale de Grenoble, le pape leur offrit le patron spirituel dont ils manquaient cruellement. Comme nous l'avons vu, le séjour de Bruno en Dauphiné fut certes décisif mais bref, et tout porte à croire qu'il ne souhaitait pas véritablement fonder un ordre érémitique. C'est donc bien Hugues qui fut, aux yeux de tous, le patron protecteur et charismatique des chartreux. En lui commandant la rédaction de la vie de saint Hugues, le pape offrait à Guigues la figure tutélaire, le saint patron qui manquait à

[1223] Hugues II, évêque de Grenoble jusqu'en 1148, date à laquelle il devient archevêque de Vienne jusqu'à sa mort en 1155. Puis suivent Othmar (1150-1151), Geoffrey (1151-1163), Jean Ier de Sassenage (1164-1120), Guillaume Ier (1120-1121). Le recours aux chartreux se justifie par un souci de rigueur morale et spirituelle, ainsi que dans le but de stabiliser l'élection épiscopale tout en lui apportant un certain prestige. L'appropriation d'Hugues par les chartreux se justifie en interne par le souci de consolider l'institutionalisation de l'ordre, mais aussi pour attester et confirmer le bien fondé de leur mainmise sur le siège épiscopal.

[1224] Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 310.

[1225] A tel point que la succession d'Hugues fut prise en charge par les chartreux de son vivant même : « Hugues Ier n'avait pas encore fermé les yeux que son successeur Hugues II, moine de la Grande-Chartreuse, était déjà désigné : c'est même à la suite d'une intervention de Guigues auprès d'Innocent II que la succession du vieil évêque fut évoquée devant le concile de Reims en 1131 », Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux*, ouvrage cité, p. 310-311.

[1226] Bernard Bligny, « Les chartreux dans la société du XIIe siècle », article cité, p. 153.

la communauté. Le prieur de la chartreuse n'allait donc pas manquer d'affubler Hugues de tous les traits de Bruno. L'institution cartusienne étant unique, ce fut la volonté singulière de Guigues de justifier l'exemplarité et le caractère unique et supérieur de son établissement qui guida sa plume. Comme beaucoup d'entreprises hagiographiques, la *Vita* fut sous-tendue par la recherche du sens institutionnel que l'on voulait donner à la vie du fondateur. A travers Hugues, c'est toute la communauté cartusienne, et plus précisément Bruno, qui s'exprime[1227]. Car, en définitive, le vrai saint des chartreux n'est autre que Bruno. Bien qu'il soit investi et protégé par Hugues, formant ainsi un couple efficace et puissant à la collaboration féconde[1228], la vraie figure sainte, celle dans laquelle se reconnaissent et pour laquelle prient tous les chartreux, est celle de l'ancien écolâtre de Reims.

Néanmoins, c'est Hugues qui fera figure de saint patron pour les chartreux. Ce besoin de reporter sur Hugues la parenté de la fondation s'explique par le vide laissé par Bruno. Celui-ci ne resta, nous l'avons dit, qu'un court moment. Surtout, il ne laissa aucune règle, aucun moyen pour ses compagnons de perpétuer les principes qui avaient été les siens. Pour preuve, lorsqu'il répondit contre son gré à l'appel d'Urbain II, en 1090, la fondation manqua de s'éteindre. C'est donc Hugues qui la prit sous son aile et contribua, avec Guigues, à son essor. C'est lui qui négocia auprès des seigneurs de la région pour que le domaine de la Grande-Chartreuse fut détenu en alleu par les moines. C'est lui qui en fixa les limites et en interdit l'accès à tout étranger non mandaté par l'évêque en personne. C'est lui, enfin, qui exigea de Guigues qu'il rédige les coutumes de Chartreuse pour que se perpétue le message de Bruno. Hugues incarnait donc la figure protectrice, presque paternelle, qui manquait à la fondation.

Alors que « l'institutionnalisation et la régularisation des expériences érémitiques sont très souvent l'histoire de la fin des ermites »[1229], le lien fort que Guigues créa – ou plutôt accommoda car on ne peut nier son existence – entre sa communauté et l'épiscopat grenoblois par l'intermédiaire d'Hugues lui permit d'en sauvegarder l'intégrité et l'avenir.

[1227] « De façon plus générale, compte tenu du moment où intervient l'adoption de l'écrit dans la fixation des coutumes (une ou quelques générations après la mort du fondateur) et du choix de décrire un mode de vie (celui du fondateur), l'écriture normative déborde dans une multitude de textes, notamment hagiographiques, en un mouvement d'interpénétration des genres. Pour la chartreuse alpine dépossédée de son fondateur, qui meurt et repose dans la lointaine Calabre, les coutumes de Guigues tendent d'une certaine façon à transférer la mémoire de Bruno de sa vie à son *propositum* : l'expérience personnelle de Bruno n'est transmise par Guigues qu'au travers de la *Vita* de l'autre fondateur, celui d'ailleurs qui aurait reçu la vision fondatrice de la *Cartusia*, l'évêque Hugues de Grenoble », Cécile Caby, « *Finis eremitarum* ? », article cité, p. 10.

[1228] Voir, Michel Sot, « La fonction du couple saint évêque/saint moine dans la mémoire de l'église de Reims au Xe siècle », dans *Les fonctions des saints dans le monde Occidental*, ouvrage cité, p. 225-240.

[1229] Cécile Caby, « *Finis eremitarum* ? », article cité, p. 47.

Les cultures et intérêts du biographe se sentent dans son œuvre. L'intermédiaire qu'il est détourne à son profit le pouvoir de définition du monde social – ou de ses symboles – qu'il détient par délégation. En tant que délégué, mandataire, il a reçu la *plena potentia agendi*, une procuration, un transfert de pouvoir qui l'autorise à agir en lieu et place du mandant, et à prétendre qu'il peut parler « au nom de ». Guigues a, par conséquent, un pouvoir symbolique légitime immense, celui d'interpréter, voire de sur-interpréter, les faits qu'il relate et qu'il livre à la connaissance des hommes. Il substitue en partie sa propre vision du monde à celle dont il est censé être l'expression, accomplissant une imposture légitime grâce au monopole qu'il a sur le discours. En outre, il s'efface au profit des intérêts et du groupe qu'il représente, procédant à une sorte « d'effet oracle » comme le dirait Bourdieu.

La représentation qu'il produit au moyen d'un récit « euphémisé » est un acte de magie social incluant des choix. Guigues utilise, façonne, modifie le personnage d'Hugues, faisant de lui le réceptacle des valeurs de Bruno et des chartreux, bien qu'il reste fidèle à la tradition sur certains points, puisque, après tout, cela faisait partie intégrante de la relation d'échange avec Innocent II. La sainteté d'Hugues est donc une construction culturelle et sociale reflétant les choix et ambitions du mandaté (Guigues) et du mandataire (le pape). En définitive, « on n'est saint que pour les autres et par rapport aux autres. La société… fabrique les saints dont elle a besoin »[1230]. Le pape et les chartreux avaient besoin de saints. Ils se partagèrent donc la mémoire d'Hugues à l'issue d'une transaction venant conclure une relation complexe dont nous venons – en partie – de dénouer les fils.

Cette appropriation d'Hugues par les chartreux devait donc servir à légitimer non seulement la pérennité de la communauté, mais aussi les revendications cartusiennes à se saisir de l'épiscopat grenoblois, autre auxiliaire de poids en vue de consolider leur position matérielle et spirituelle. Cela résulte d'une forme de « demande interne d'institutionnalisation »[1231] par les chartreux pour protéger l'exercice libre et serein de leur vie cloîtrée et ne pas voir dénaturer le message de Bruno. En outre, rappelons-nous que l'établissement venait d'être décimé, ce qui avait dû mettre en danger

[1230] Jean-Yves Tilliette, « Introduction » dans *Les fonctions des saints dans le monde Occidental*, ouvrage cité, p. 1-11, ouvrage cité, ici p. 5, citant Pierre Delooz, « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique », dans *Archives de sociologie des religions*, 13, 1962, p. 17-43.

[1231] Cécile Caby, « *Finis eremitarum* ? », article cité, p. 53.

sa survie et inquiéter Guigues – lequel n'était pas sorti indemne de l'avalanche – quant à l'avenir de la chartreuse[1232].

Dorénavant, attaquer les chartreux c'était s'attaquer à l'évêque de Grenoble ainsi qu'à une communauté reconnue et protégée par Rome. Tout cela mettait les chartreux à l'abri des attaques extérieures et les prémunissait contre des arbitrages iniques, et autres interventions belliqueuses. En accordant privilèges et protection aux chartreux, « Rome était en mesure d'exercer sur eux son contrôle et même de les mobiliser pour son combat »[1233], ce dont ils s'acquittèrent avec efficacité, puisque par la force de la plume, ils contribuèrent à rallier au pape des indécis et clamèrent leur soutien à sa cause. Surtout, ils apportèrent au pape le prestige inhérent aux fondations érémitiques dont la formule, quelle qu'elle soit, fascinait.

En guise de conclusion : Hugues de Châteauneuf, saint grégorien ou cartusien ?

La réforme grégorienne accouche de nombreux changements jusque dans la définition et la perception de la sainteté. On peut parler de l'élaboration d'une sainteté grégorienne véhiculée par un récit efficace et offensif[1234]. L'hagiographie de l'époque se fait alors plus réceptive aux thèmes de l'expérience et du comportement, parfois au détriment des miracles.

Le modèle hagiographique monastique s'efface, parfois fusionne, avec un modèle épiscopal redéfini en grande partie en raison de l'interventionnisme romain en faveur de la canonisation d'évêques locaux[1235]. L'épiscopat renaissant, réformateur dans sa cité, représente alors la synthèse équilibrée entre les idéaux évangéliques de la vie commune, les aspirations monastiques à la vie séparée et le sens des responsabilités pastorales.

[1232] Dans cette optique, la figure d'Hugues peut servir aussi de ciment à la nouvelle communauté. Il est celui autour de qui le groupe fait corps pour mieux se reconstruire. La collectivité se ressoude autour de la mort d'un individu, dans une sorte d'interprétation sacrificielle de l'ordre social. Voir Brigitte Cazelles, *Le corps de sainteté*, Genève, 1982, p. 9.

[1233] Bernard Bligny, « Les chartreux dans la société du XIIe siècle », article cité, p. 154.

[1234] Patrick Henriet parle « d'hagiographie de combat » : Patrick Henriet, « La parole des ermites prédicateurs d'après les sources hagiographiques (XIe-XIIe) », article cité.

[1235] Pierre Toubert, *Les structures du Latium médiéval*, ouvrage cité, p. 931-933. L'auteur évoque les cas de Pierre d'Anagni (1062-1105), Brunon de Segni et Bérard des Marses. Sur ce dernier, voir l'ouvrage récent de Jacques Dalarun : *Bérard des Marses (1080-1130), un évêque exemplaire. Avec la traduction française introduite et commentée de sa Vie et de ses miracles*, Paris, 2013.

Dans ces profils, nous commençons à avoir affaire à des personnes plus qu'à des personnages stéréotypés faiseurs de miracle. Pourtant il demeure nécessairement des traces de la norme voulue par l'institution. Ainsi ces évêques réformateurs passent-ils par les mêmes rites d'initiation, les mêmes étapes : une accession à l'épiscopat suite à une initiation dans le sillage d'un grand homme, un séjour à la curie romaine, des aptitudes à l'exercice de l'autorité épiscopale qui se révèlent alors, puis une opposition violente avec le monde seigneurial au détriment duquel se fait la récupération de biens, un *modus vivendi* austère expliquant en partie l'absence de miracles...Voici pour la part d'actualisation dans le récit. Mais l'hagiographie se doit aussi de perpétuer une certaine tradition. C'est pourquoi la sainteté grégorienne ne peut trop s'éloigner des schémas ancestraux, comme le modèle ottonien étudié par Patrick Corbet et incarné par la vie de Brunon de Cologne : naissance noble, des études soignées, une élection déguisée, une action réformatrice à la tête du diocèse en collaboration avec les princes - le pape venant remplacer la figure de l'empereur[1236]...

Entre idéaux grégoriens et culture cartusienne, évêque actif et moine contrarié, tradition et actualisation : la figure d'Hugues de Châteauneuf qui prend vie sous la plume de Guigues le chartreux est un modèle complexe, parfois contradictoire, mais qui, grâce au talent de son auteur, réussit la synthèse difficile entre les modèles dont il s'inspire.

[1236] Patrick Corbet, « Les modèles hagiographiques de l'an mil », dans Pierre Bonnassie et Pierre Toubert, ed., *Hommes et sociétés dans l'Europe de l'An Mil*, Toulouse, 2004, p. 379-387, ici p. 382-383.

Conclusion générale

Comment mesurer l'impact de l'épiscopat d'Hugues de Grenoble ? Force est de constater qu'en dépit de ses mérites et de sa détermination son bilan est à relativiser, que ce soit sur le plan de la réforme religieuse ou de son action administrative dans le diocèse. Mais là n'est pas forcément l'essentiel.

Sur le plan de la réforme « morale » il est difficile de s'avancer, en raison de la documentation. En effet, nous ne sommes pas en mesure de dire s'il y a eu un avant et un après Hugues de Châteauneuf. A fortiori si l'on considère que les arguments moraux servant à justifier la réforme étaient en partie une construction rhétorique et intellectuelle visant à mieux opérer une distinction entre laïcs et clercs, entre profane et sacré, entre spirituel et temporel. On ne peut même pas lui faire crédit d'avoir imposé la vie régulière aux chanoines de la cathédrale : s'il semble avoir bel et bien préparé le terrain et fait l'essentiel du travail pour aller dans ce sens, c'est son successeur qui parvient à franchir le cap décisif.

Quant aux fondations liées à Hugues de Châteauneuf, elles ont eu une pérennité limitée, à l'exception de la Grande-Chartreuse. Chalais et les Ecouges par exemple, ont rapidement décliné ; Saint-Jeoires et Miséré sont restés des établissements d'une faible envergure, bien que contribuant sans doute à l'encadrement des fidèles et à la mise en place d'une géographie ecclésiale.

En ce qui concerne la Chartreuse, Bruno est - légitimement - la figure tutélaire, davantage que l'évêque de Grenoble. Ce travail a, je l'espère, permis de revaloriser quelque peu le rôle joué par Hugues dans la fondation et les premières années de la Grande-Chartreuse. Le lien étroit qui l'unissait à Guigues - davantage qu'à Bruno qu'il n'a au final pas côtoyé tant que cela - trouve son prolongement écrit dans les Coutumes puis dans la *Vita*, deux sources magnifiques et essentielles sur les chartreux.

Sur le plan « politique » et territorial, son bilan est, là aussi, mitigé. Hugues a réussi à tenir tête aux comtes d'Albon, en leur opposant un réseau de châtelains et de chanoines, mais aussi grâce aux protections dont il bénéficiait - Hugues de Die, Guy de Vienne, certains papes…

Cependant, il semble qu'il n'ait fait que retarder l'avènement des comtes à Grenoble. En effet, à partir des années 1130, la puissance comtale se déploie à Grenoble et ses environs, non sans une certaine violence dont les sources ne témoignaient pas du temps d'Hugues Ier. Ainsi, en 1134,

la ville de Romans est pillée par le comte, en raison d'un désaccord avec l'archevêque de Vienne[1237]. Le pape Innocent II doit mandater l'archevêque de Rouen Hugues d'Amiens comme légat pour ramener le comte à la raison[1238].

Quelques années plus tard, les discordes reprennent de plus belle, à Grenoble notamment, capitale de la principauté que les comtes entendent se constituer. Vers 1140, l'évêque de Die doit juger le conflit entre le comte et l'évêque. A cette occasion, les droits de chacun sont plus précisément établis, mais les exactions du comte et de ses hommes se poursuivent, empiétant toujours plus sur les privilèges et prérogatives épiscopaux[1239].

Mais nous pouvons aussi faire l'interprétation inverse, à savoir que l'épiscopat d'Hugues Ier, par sa longévité et l'orientation de sa politique, a mis un coup d'arrêt à l'expansion des Guigues, retardant durablement - peut-être définitivement - le développement de leur principauté. Certes l'action d'Hugues ne doit pas être exagérée : les aléas dynastiques ont joué un rôle autrement plus important dans l'échec de la dynastie des Guigues ; quant à « l'échec » de la principauté du Dauphiné - le terme est sans doute largement exagéré - il s'agit d'un phénomène beaucoup plus complexe, que l'on ne peut attribuer à la seule action d'un évêque des XI-XIIe siècle - rappelons que le Dauphiné est rattaché au royaume de France en 1349.

Cependant, il faut souligner certains éléments. Ainsi, la dynastie des Guigues s'éteint dès le début de la seconde moitié du XIIe siècle : Guigues IV le Dauphin meurt dès 1142 lors du siège de la Buissière contre le comte de Savoie. S'ensuivent une période de régence puis le règne de Guigues V, lequel meurt sans héritier mâle. La principauté passe alors à la maison de Bourgogne puis à celle de la Tour du Pin. Mais le Dauphiné souffre de trop nombreux déséquilibres territoriaux, administratifs, politiques pour faire face à l'encombrant voisin savoyard. Le dernier Dauphin, le duc Humbert II, ruiné, finit par vendre sa principauté au roi de France. Or il est incontestable qu'Hugues de Châteauneuf a largement contribué à ce que ce fossé entre les deux principautés se creuse, de par son soutien aux comtes de Savoie comme par son opposition quasi permanente aux Albon.

Plus que de mettre l'accent sur un quelconque bilan de l'action d'Hugues, il convient d'examiner le bilan de cette biographie. Car l'intérêt résidait sans doute davantage dans la démarche biographique que dans le genre lui même. En effet, il ne s'agissait pas de partir en quête d'une

[1237] *RD* n°3520.

[1238] *RD* n°3521 et ss.

[1239] *RD* n°3632 et ss.

« vérité vraie », encore moins d'une exhaustivité illusoire, mais plutôt de chercher les traces de représentations, d'atteindre la signification d'un discours, un discours de l'Eglise mais aussi un discours sur l'Eglise - et donc sur la société - de l'époque. En effet, l'Eglise, en tant qu'institution médiatrice et globale d'encadrement de la société, s'est peu à peu ancrée dans des lieux qui ont polarisé l'espace, créant une géographie spécifique et contribuant à accentuer l'ordonnancement de la société. Etudier l'Eglise revenait donc aussi à questionner les fondements idéologiques et les logiques institutionnelles de sa domination sociale en Occident. En tant que membre de cette institution, et en tant que porte-parole de cette idéologie qui entend renouveler voire inverser les rapports hiérarchiques en Occident et les valeurs, Hugues de Châteauneuf présente un intérêt certain.

Il s'agissait aussi d'une démarche critique sur les sources. Nous avons été confronté à deux sources uniques, proches du document-monument décrit par Jacques Le Goff, ces documents chargés de sens par les sociétés qui les ont élaboré, dans le but d'imposer - volontairement ou involontairement - une image d'elles-mêmes à la postérité[1240]. Les cartulaires en particulier, ont nécessité un questionnement approfondi pour reconstituer une conception de l'espace, de l'exercice du pouvoir, des rapports hiérarchiques…

L'histoire est l'étude du changement social. En ce sens, l'étude de l'origine sociale et du parcours d'un évêque acteur d'un vaste mouvement de réforme qui permet à l'Eglise de mettre en place les fondements d'une nouvelle hégémonie n'en est que plus légitime et justifiée. En effet, la carrière de notre évêque a été marquée par des migrations sociales et géographiques qui, on l'a vu, n'ont pas été sans heurter l'élite locale du Grésivaudan. Cela lui a permis de changer de statut, de fonction, de sphère : de la petite noblesse locale à l'élite aristocratique de la chrétienté, de fils de châtelain à évêque, de l'état laïc au clergé.

Pour décrire ce parcours, le terme de trajectoire a semblé le plus adéquat dans la mesure où il s'agissait de déceler, au sein d'une carrière riche et longue, des moments, des déplacements géographiques et sociaux chargés de sens politique - c'est à dire étroitement liés à une pratique du pouvoir sur des hommes et des espaces.

La dimension territoriale, justement, se devait d'être analysé avec une attention particulière car c'est peut-être pendant le Moyen Âge central que l'espace devient davantage encore un facteur

[1240] Pierre Toubert, « Tout est document », dans *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, textes rassemblés par Jacques Revel et Jean Claude Schmitt, p. 85-105, Paris, 1998, ici p. 89.

majeur d'identification sociale, ce que l'on nomme dans l'historiographie la « spatialisation du social ».

Quant à la figure du saint, elle montre que la sainteté dépend étroitement de la conjoncture sociale et politique[1241]. Dans le cas d'Hugues de Grenoble, la *Vita* a deux objectifs.

Elle se veut d'abord un modèle de sainteté proposé aux fidèles - en l'occurrence un public choisi et ciblé, c'est à dire les chartreux. En effet, à l'instar de la *Vita* de Bérard évêque des Marses, la vie de saint Hugues souligne avant tout les mérites et les compétences[1242]. Le contenu moral et le public visé confirment qu'il s'agit bien d'une sainteté mineure, dans le sens où son rayonnement est limité à des cercles assez restreints.

Ensuite, à la dimension morale de la *vita* s'ajoute une dimension idéologique et politique : il s'agit de défendre les droits et privilèges de l'Eglise contre les tyrans. Or pour Hugues - comme pour Bérard de Marses - , ces tyrans sont leurs semblables. Le saint renie donc son état d'origine et se débarrasse des caractéristiques de la noblesse dont il est issu[1243].

Ces aspects semblent montrer qu'il existe effectivement une hagiographie grégorienne, une hagiographie de combat, en particulier dans ces territoires qui servent de laboratoire à la réforme - le Latium et certaines régions d'Italie, les marges alpestres de l'Italie, du Saint-Empire et du royaume de France : tous les moyens sont bon pour imposer et diffuser les principes de la réforme. En insistant sur les vertus et sur la distinction qui s'opère entre clercs et laïcs en cette période de redéfinition des rapports entre ces groupes, l'Eglise montre le changement d'attitude et d'état d'esprit qu'induit le fait de passer d'un état à un autre, par exemple dans les cas où des enfants sont confiés à des établissements dans un contexte de floraison monastique et régulière.

Certes la biographie d'Hugues n'est pas un jalon historiographique ou épistémologique fondamental. Mais la démarche scientifique qui sous-tend la biographie a, je l'espère, montré ici toute sa vitalité et ses potentialités. Pour le dire autrement, la démarche biographique a davantage d'intérêt que le sujet biographique « Hugues de Grenoble ». En effet, il aurait été possible de

---

[1241] Edina Bozoky, « Introduction », dans *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident : actes du colloque international du Centre d'Etudes supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers, 11-14 sept 2008*, Brepols, 2012, p. 5.

[1242] Jacques Dalarun, « Bérard, évêque des Marses. Un art de gouverner », dans *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, ouvrage cité, p. 255-276. L'humilité, la charité et la justice y sont érigées en vertus cardinales.

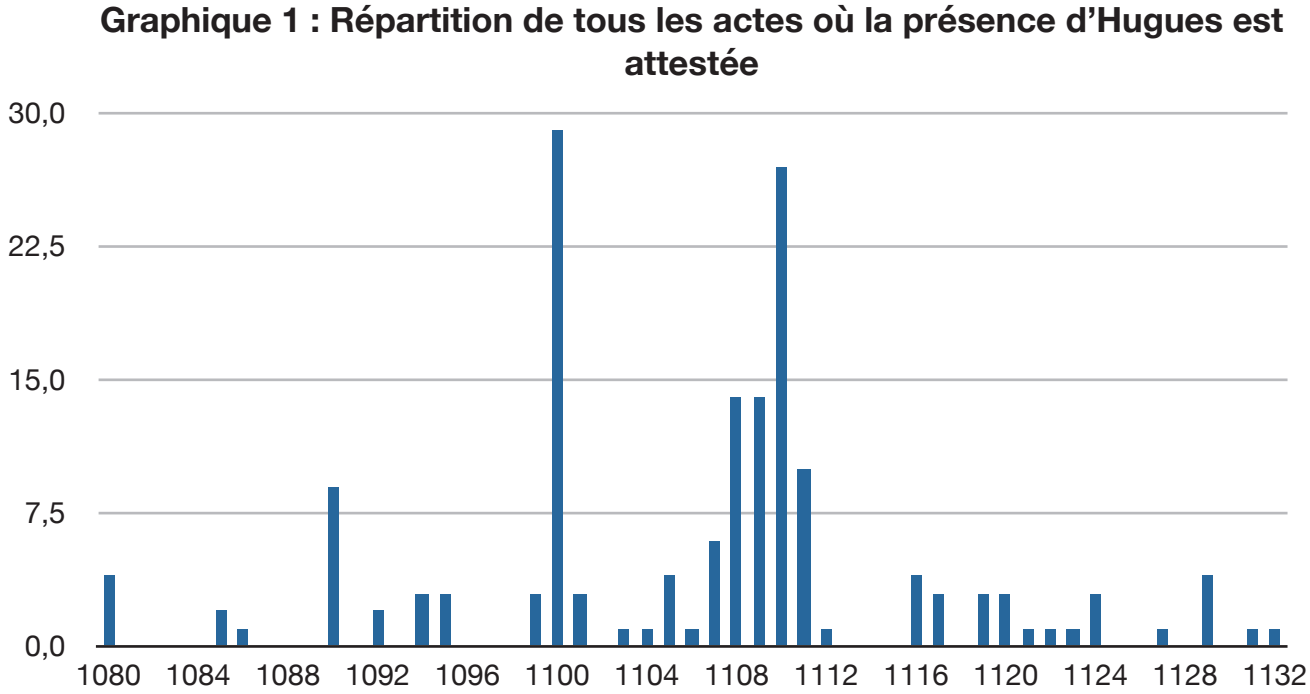
[1243] *Idem*, p. 272.

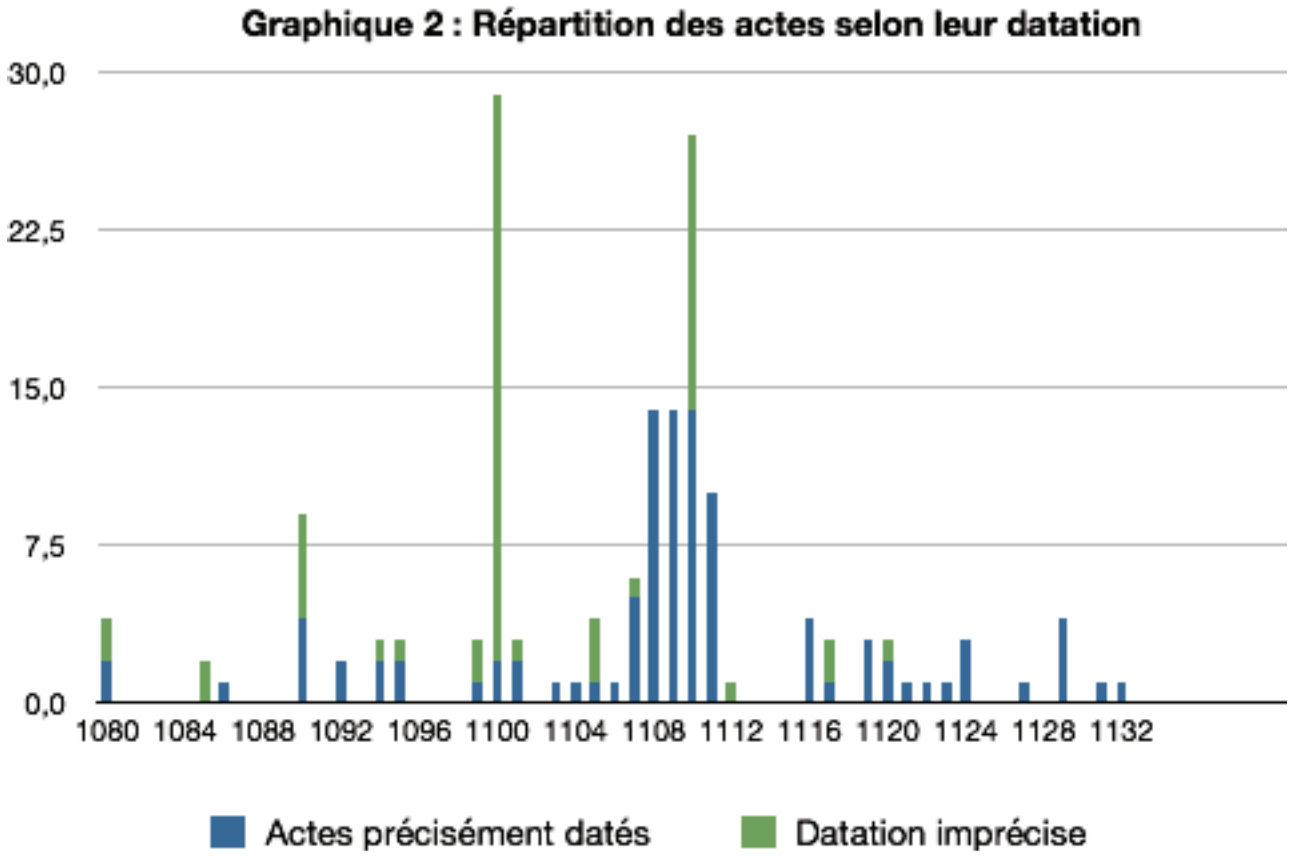
travailler sur les mêmes sources à partir d'un autre angle : l'hagiographie grégorienne ou cartusienne, les cartulaires dauphinois…Mais aucun n'aurait permis de cerner aussi bien ce personnage, échelon essentiel de l'Eglise dans la région et cheville ouvrière de la réforme, ni même de mener un travail de déconstruction des sources aussi exigeant.

Ce travail a sans doute des manques. Il aurait pu mieux tenir compte de l'action des prédécesseurs d'Hugues Ier, en particulier Isaac, par l'intermédiaire d'une étude plus approfondie du cartulaire A. Il aurait été possible de mener une étude croisée des cartulaires importants de la région pour déceler éventuellement une culture diplomatique commune. Nous espérons cependant qu'il éclaire un peu plus ce moment si particulier, et pas si bien connu, de l'histoire de l'Occident qu'est la réforme grégorienne. Nous espérons aussi avoir modestement levé quelque peu le voile qui habillait le personnage d'Hugues de Châteauneuf, réformateur reconnu mais à propos duquel un travail approfondi manquait peut-être.

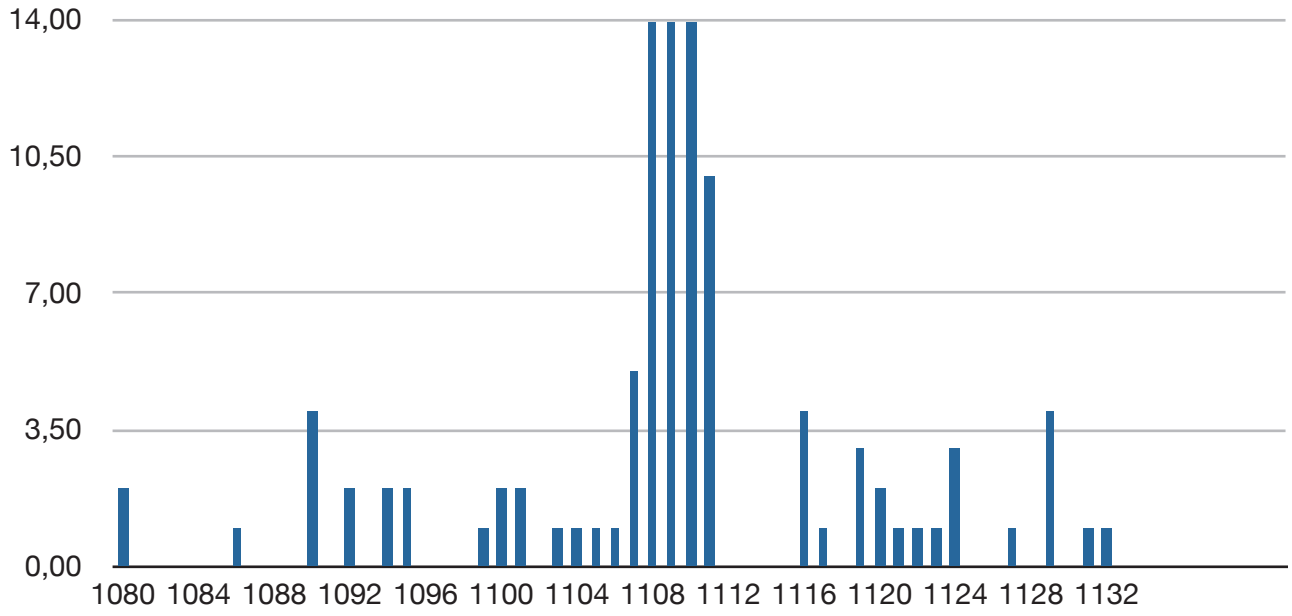
ANNEXES

<u>*CHAPITRE 2 :</u> Annexes 1-5

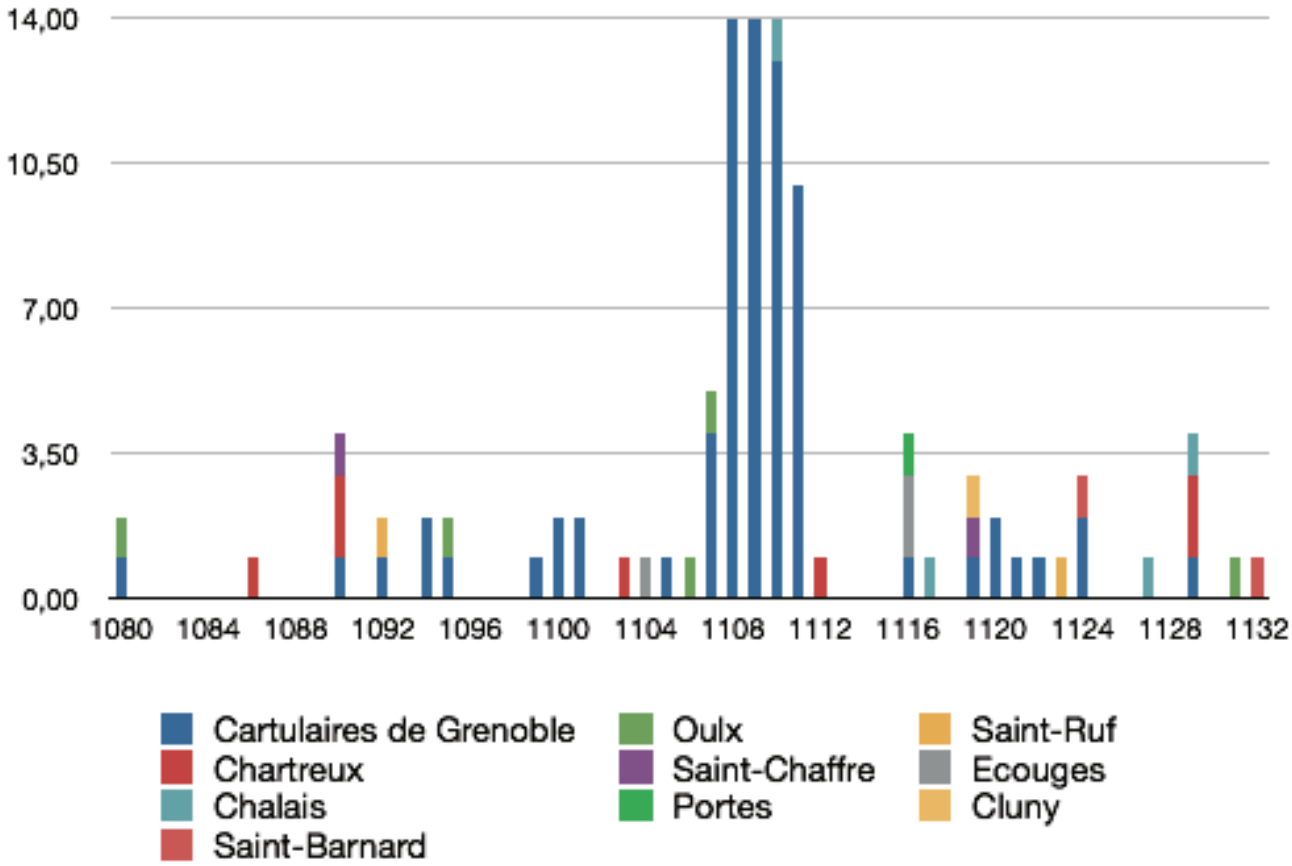


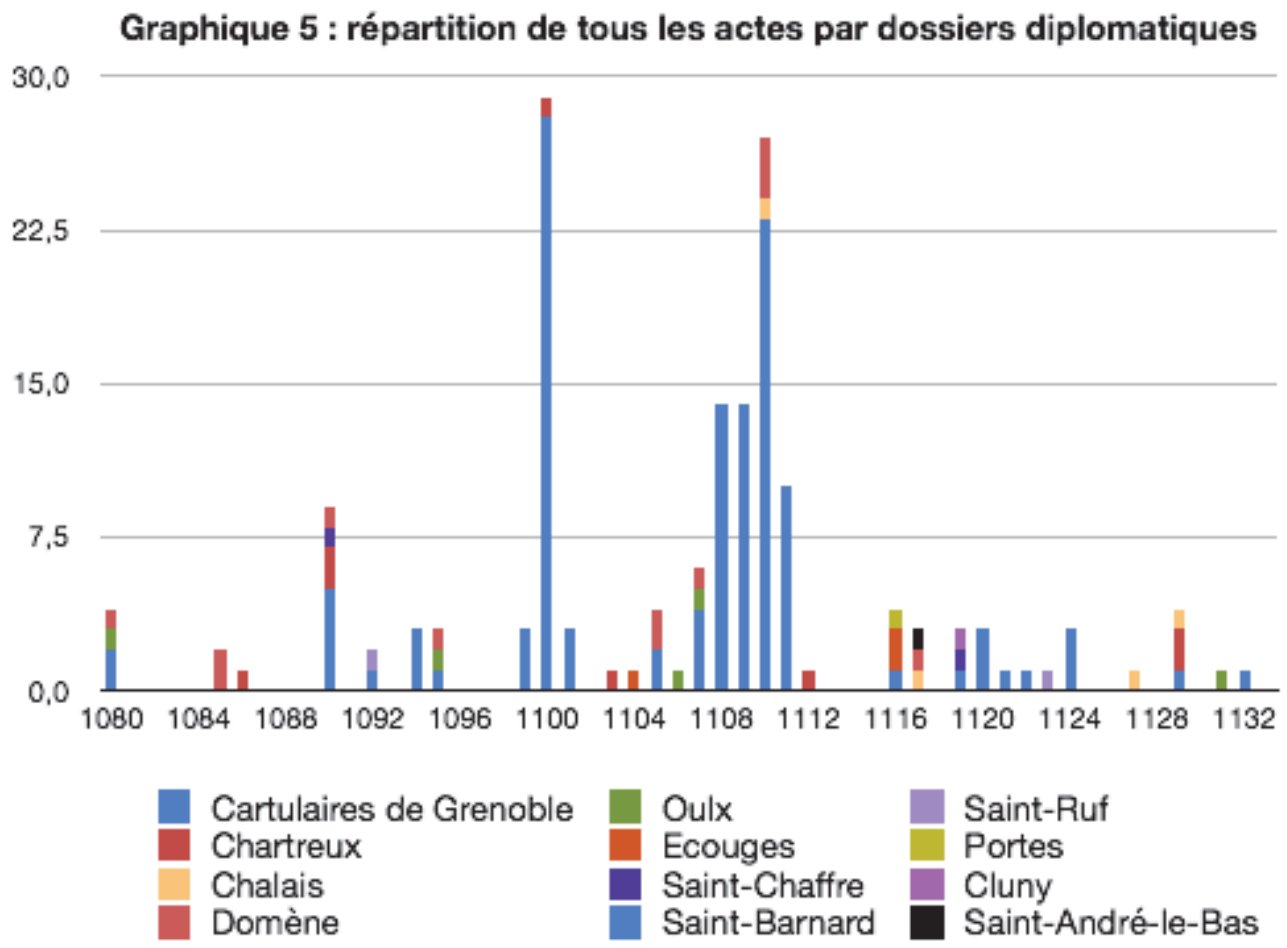


Graphique 3 : Répartition des actes datés (102)



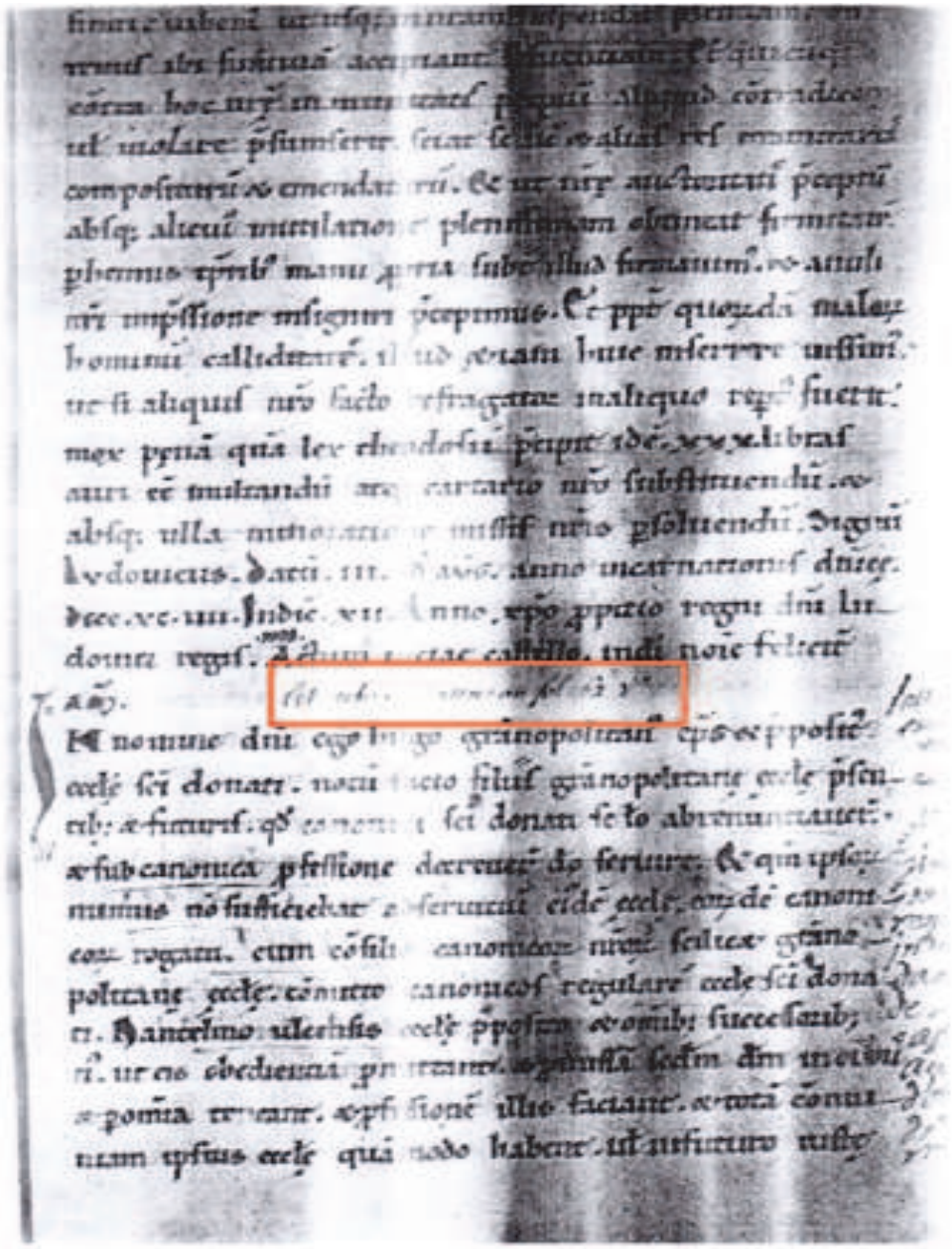
Graphique 4 : Répartition des actes datés précisément, par dossier diplomatique



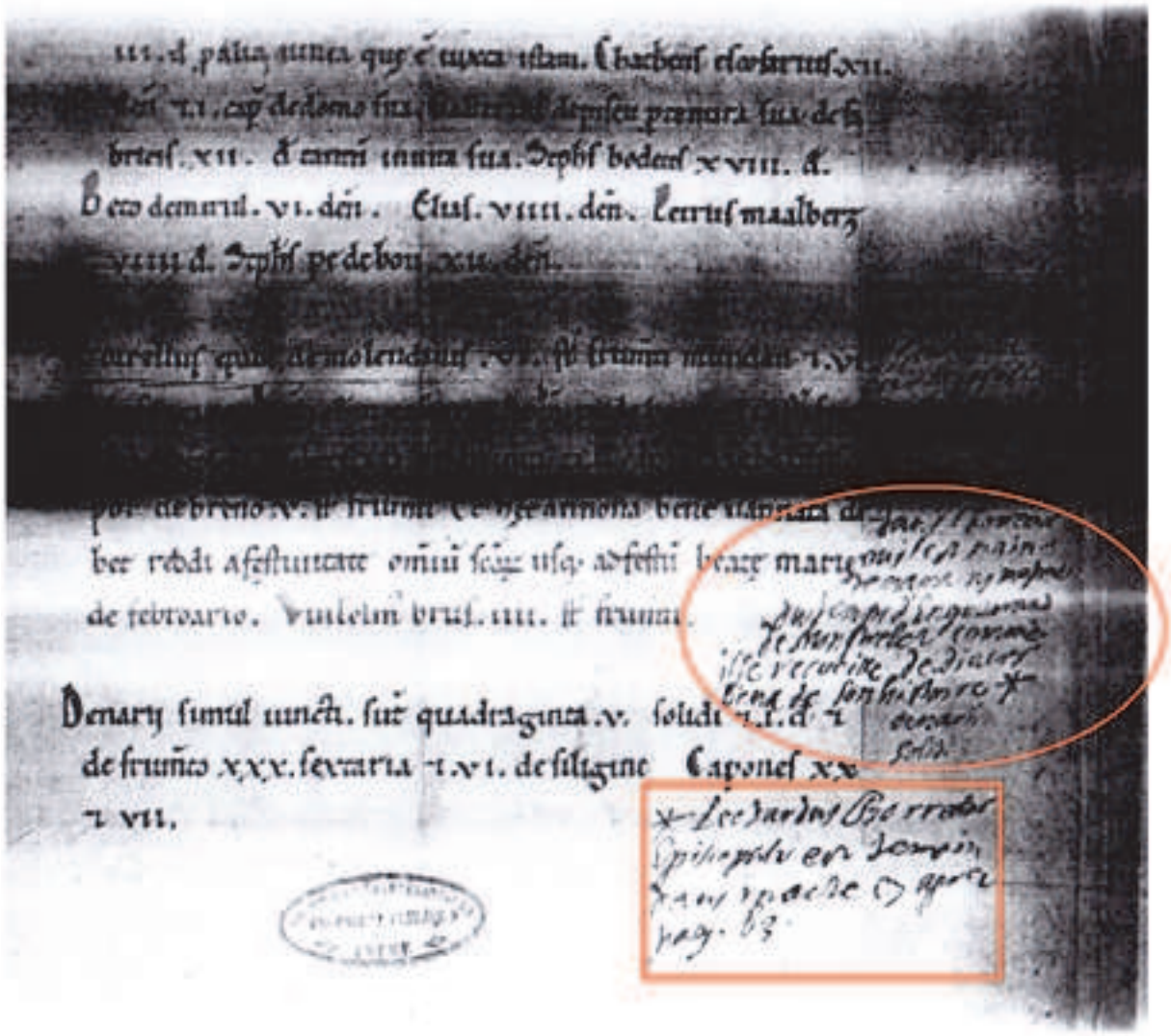

Graphique 5 : répartition de tous les actes par dossiers diplomatiques
30,0
22,5
15,0
7,5
0,0
1080
1084
1088
1092
1096
1100
1104
1108
1112
1116
1120
1124
1128
1132
Cartulaires de Grenoble
Chartreux
Chalais
Domène
Oulx
Ecouges
Saint-Chaffre
Saint-Barnard
Saint-Ruf
Portes
Cluny
Saint-André-le-Bas

***CHAPITRE 3 :**

-Exemples de documents annotés par Nicolas Chorier :

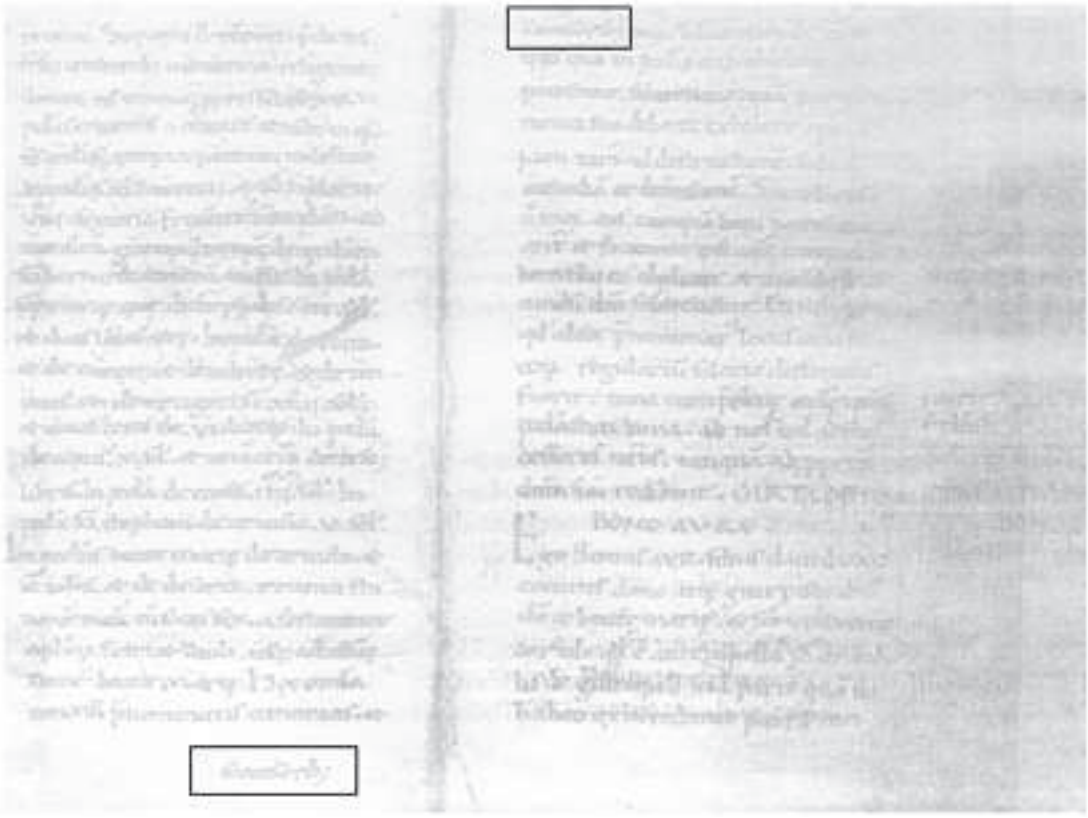


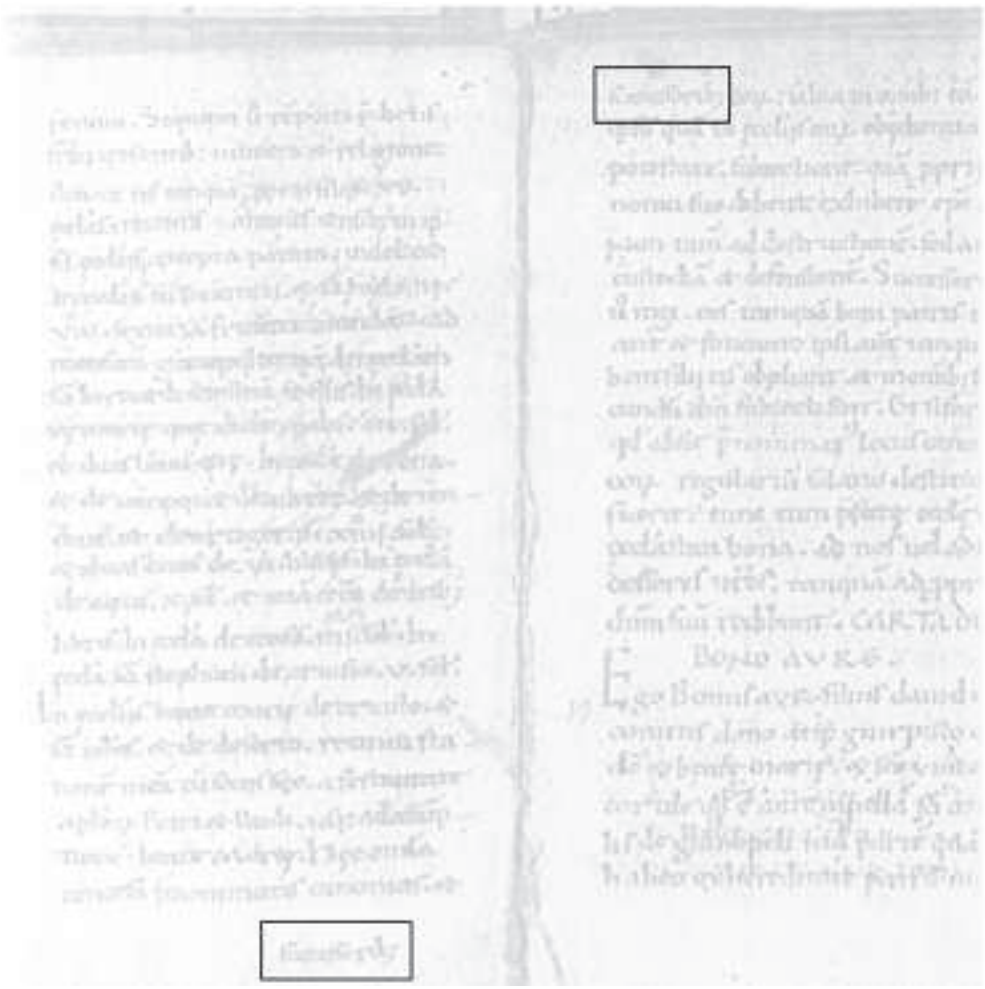
Acte C105, folio 59v.



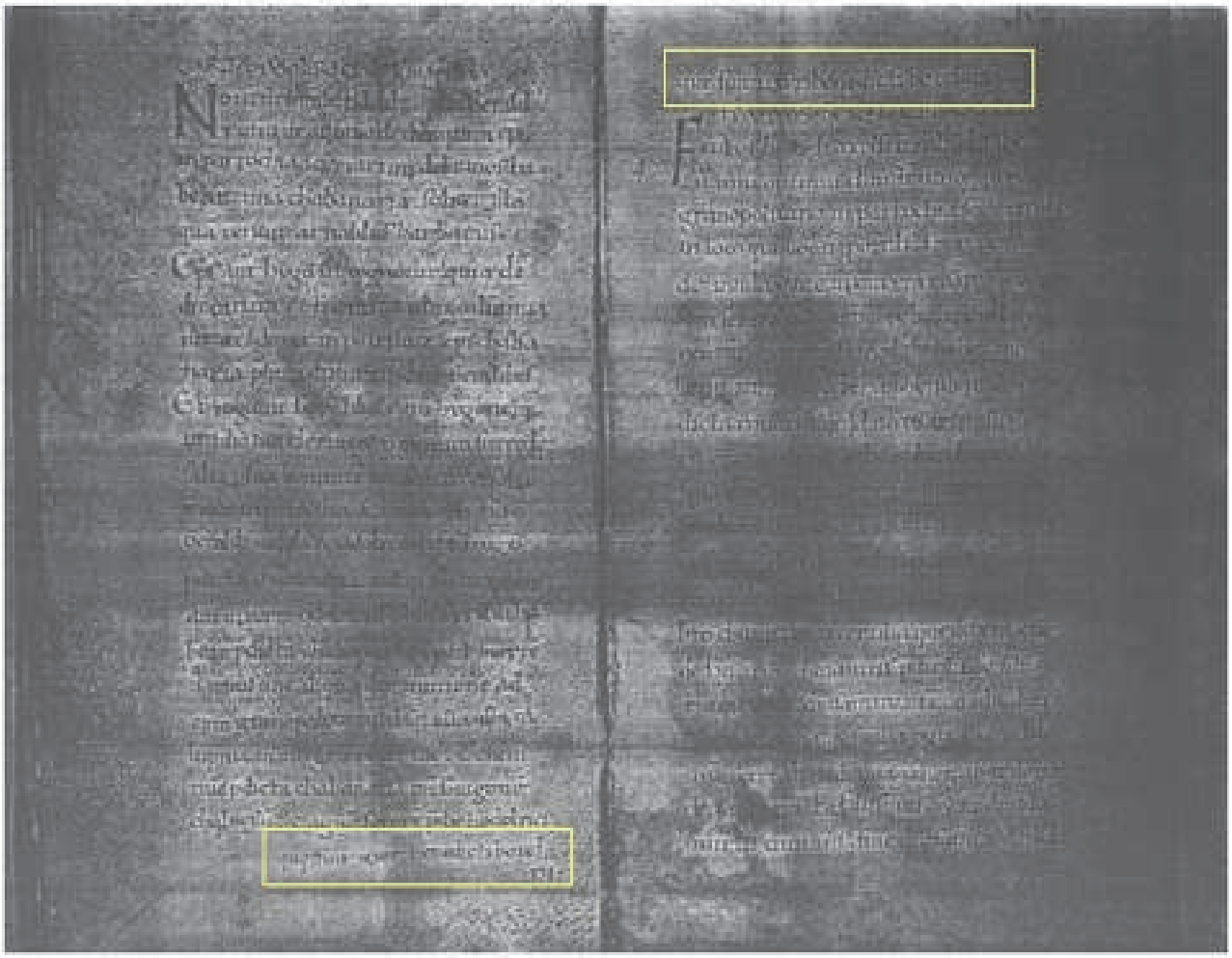
Acte C106, folio 62r.

-Exemples de répétition pour indiquer le changement de cahier dans le cartulaire B :



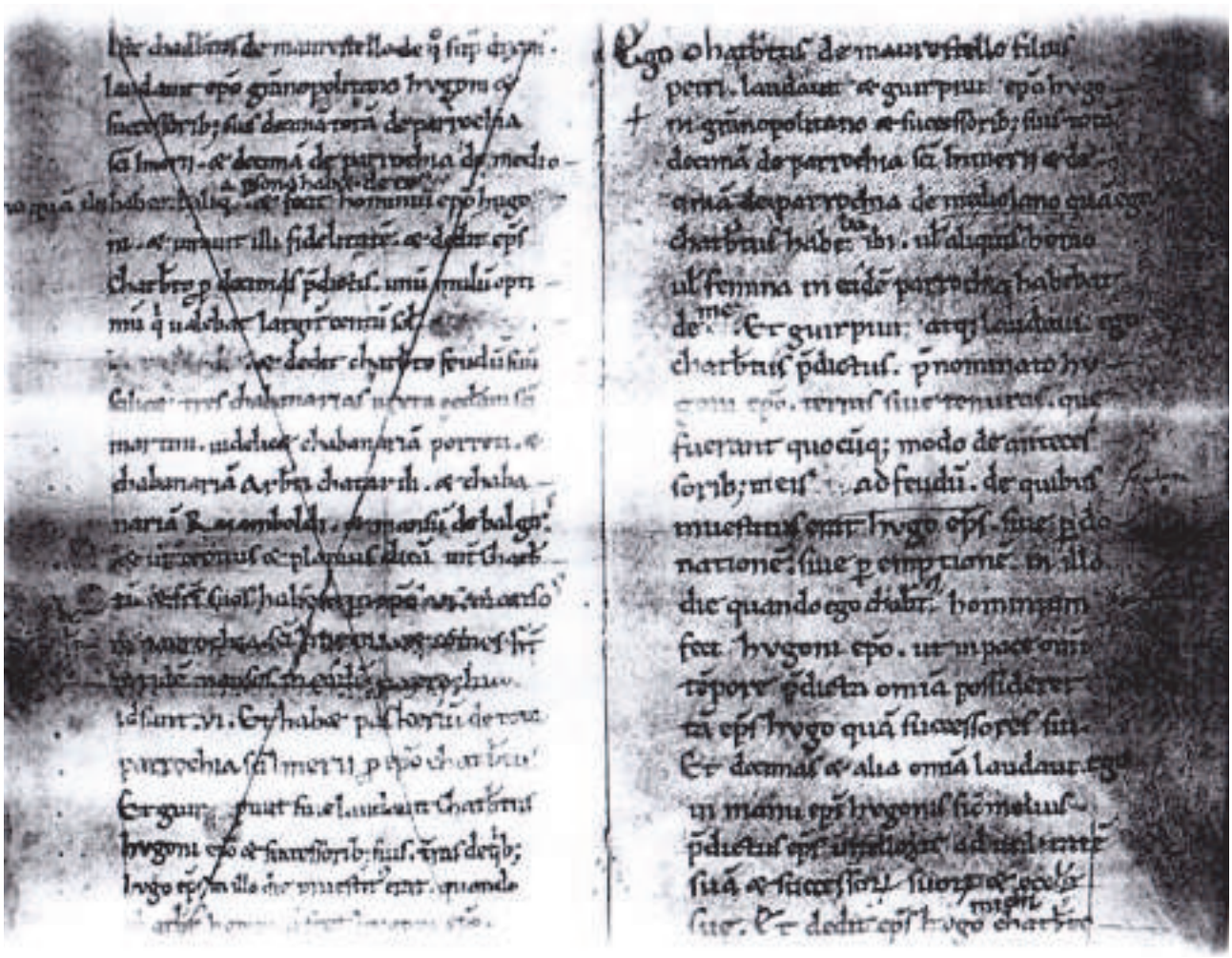


B18 (transition entre les cahiers 2 et 3, folios 19-20).

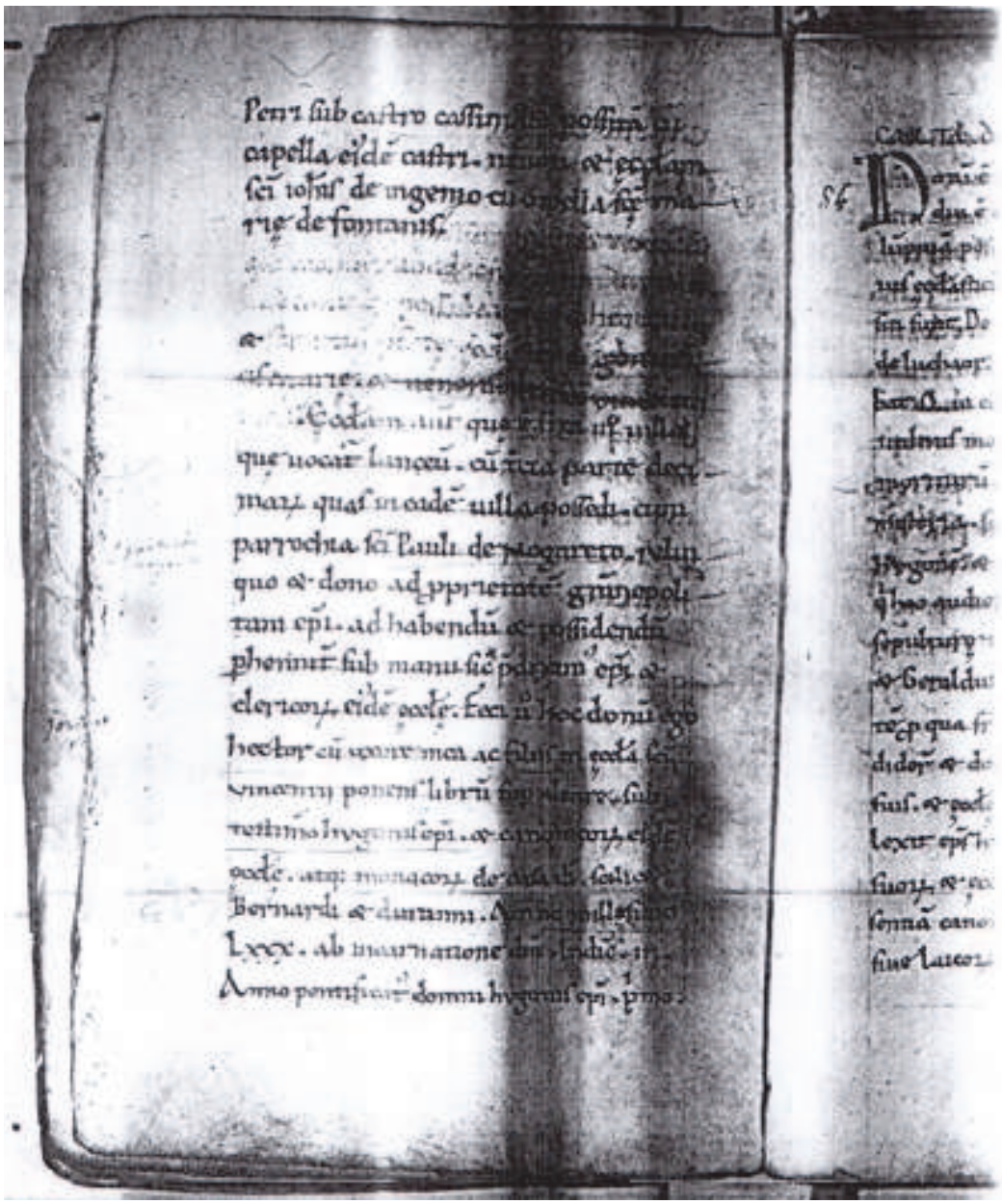


B34. Transition entre les cahiers 4 et 5, folios 35-36.

-Exemples d'actes barrés ou effacés dans le cartulaire B :

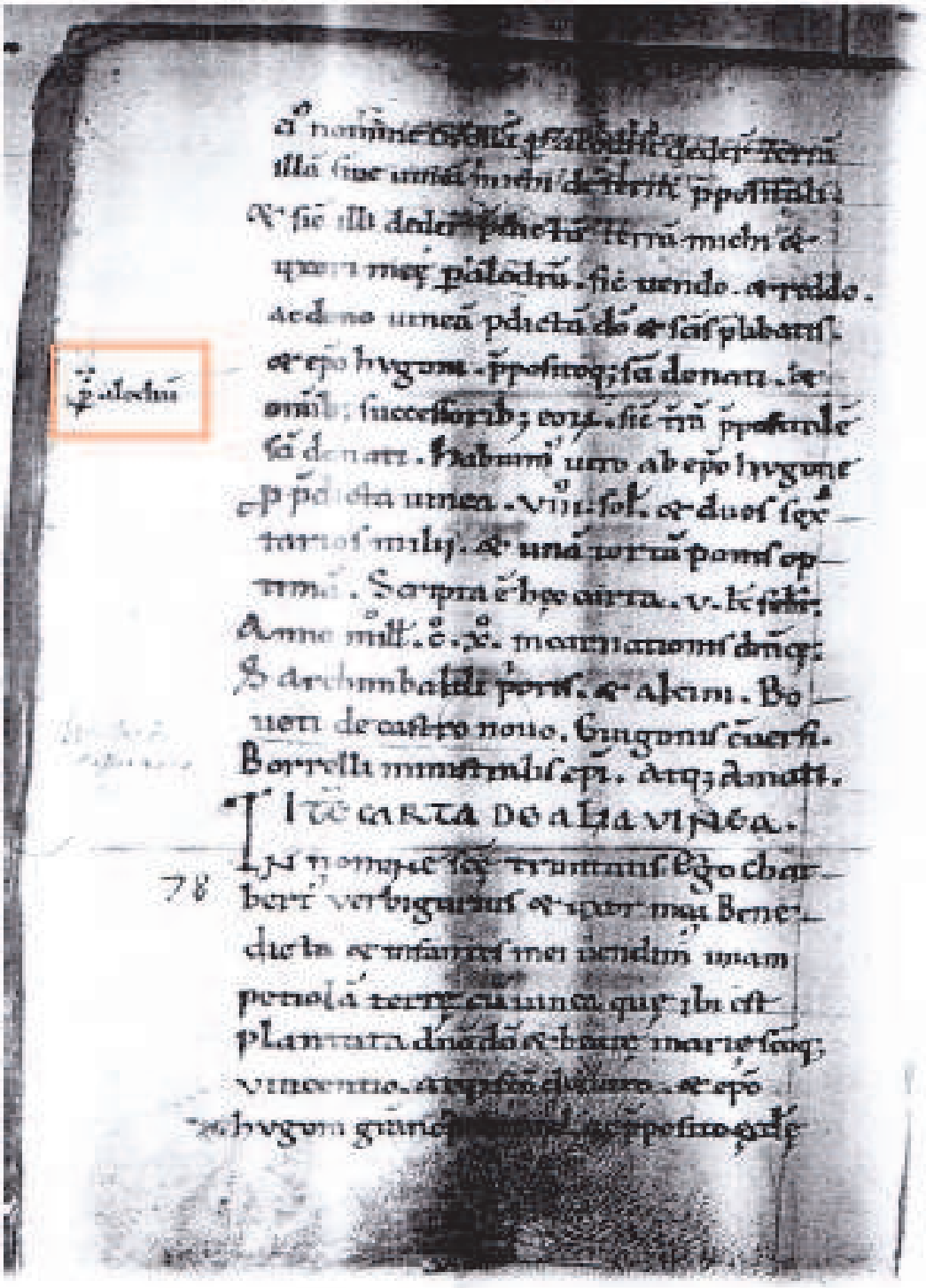


B4, folio 4v-5r.

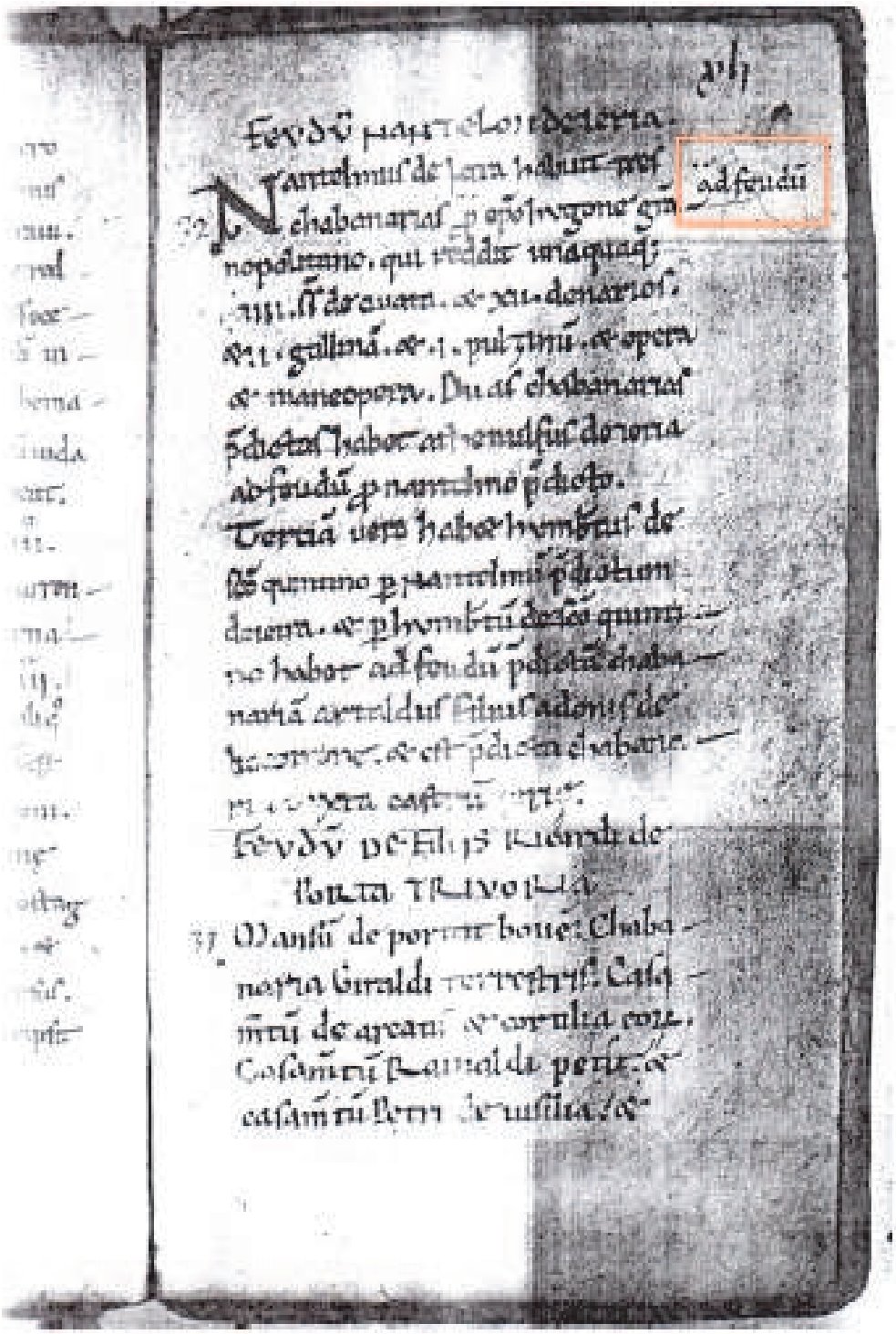


B85, folio 62v.

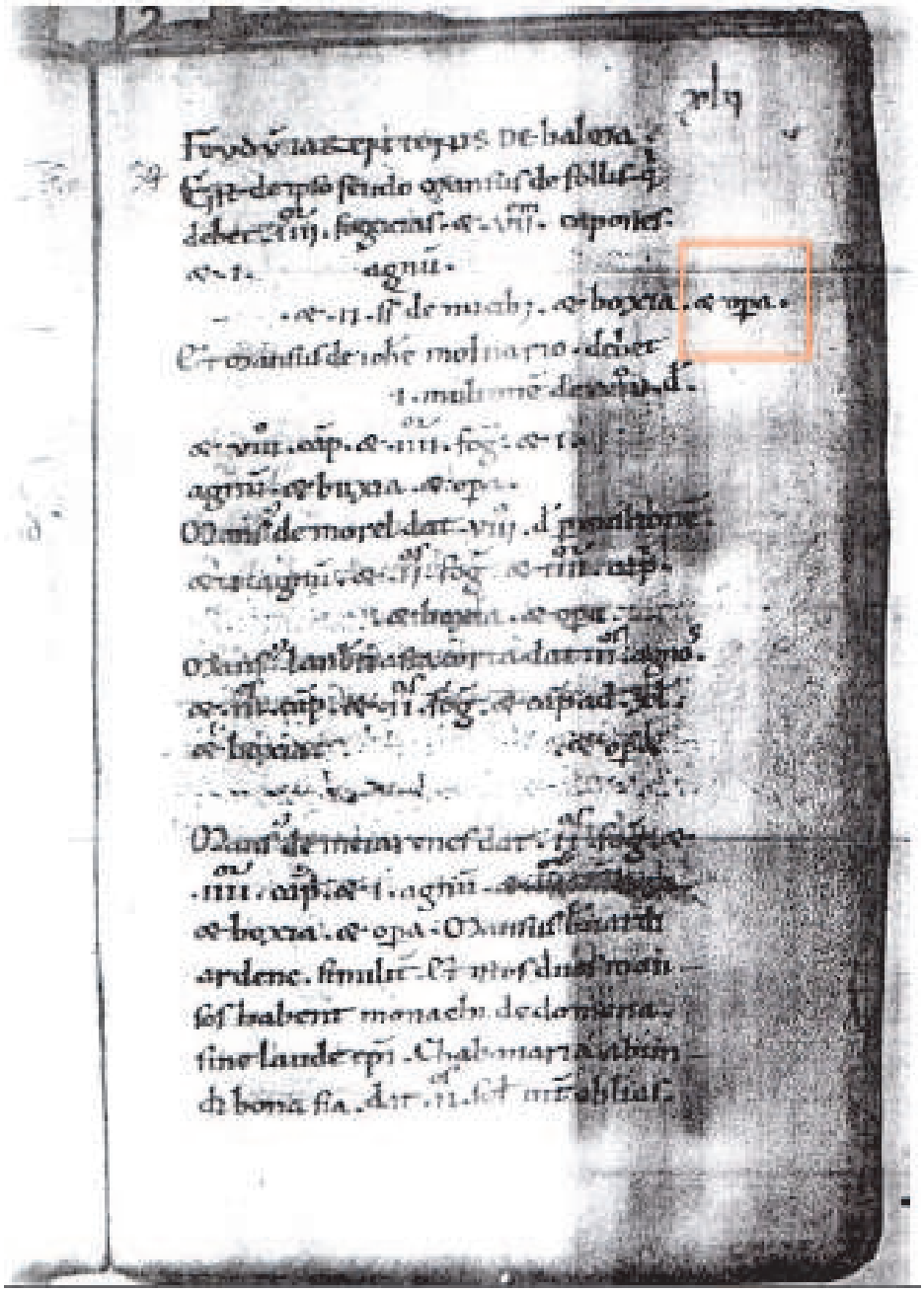
-Exemples de mots ajoutés en marge ou dans l'interligne par les rédacteurs :



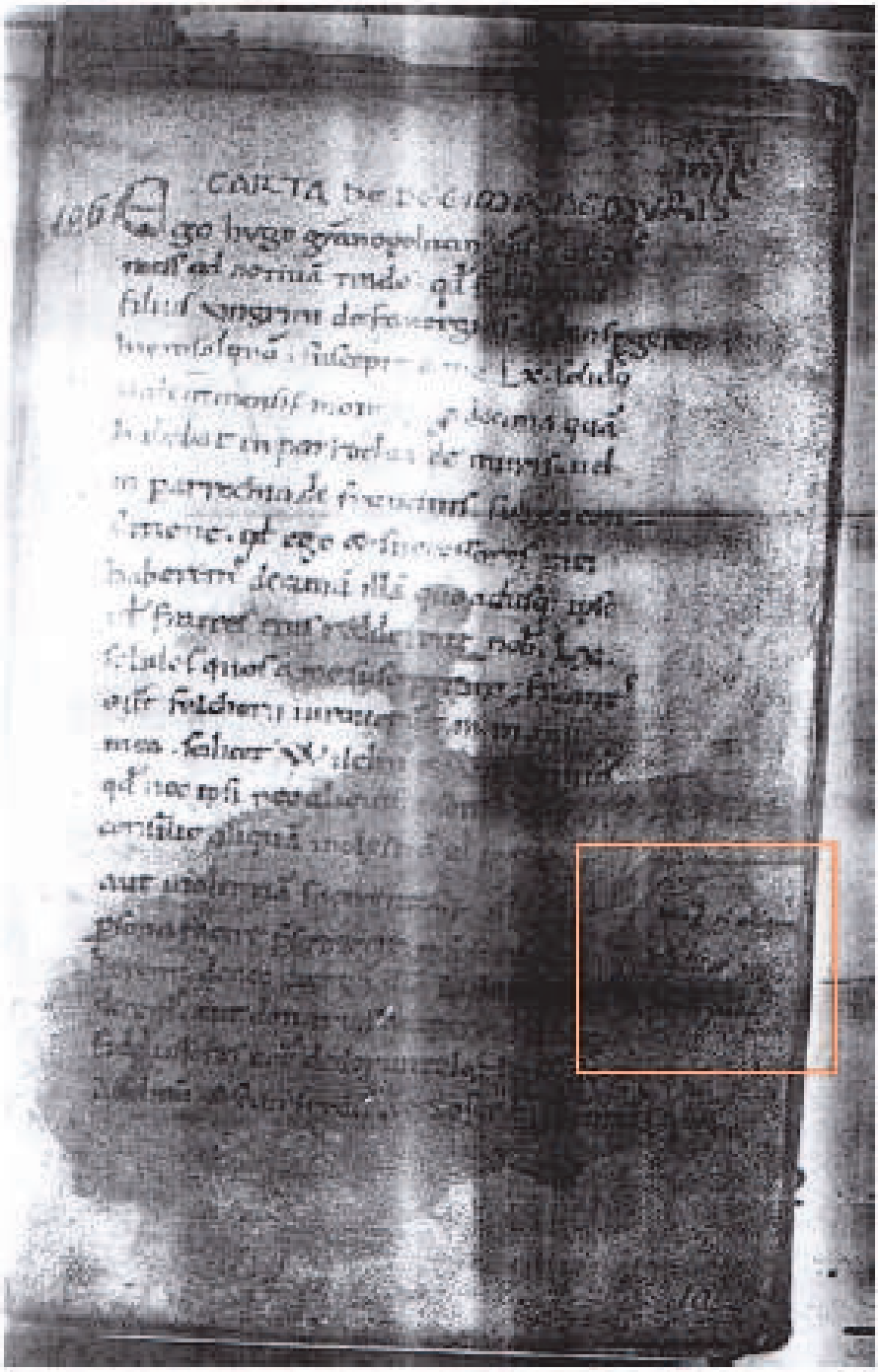
B79 (« alodiu »), folio 58v.



B33 (« ad feudu »), folio 29r.



B35 (« et opera »), folio 31r.

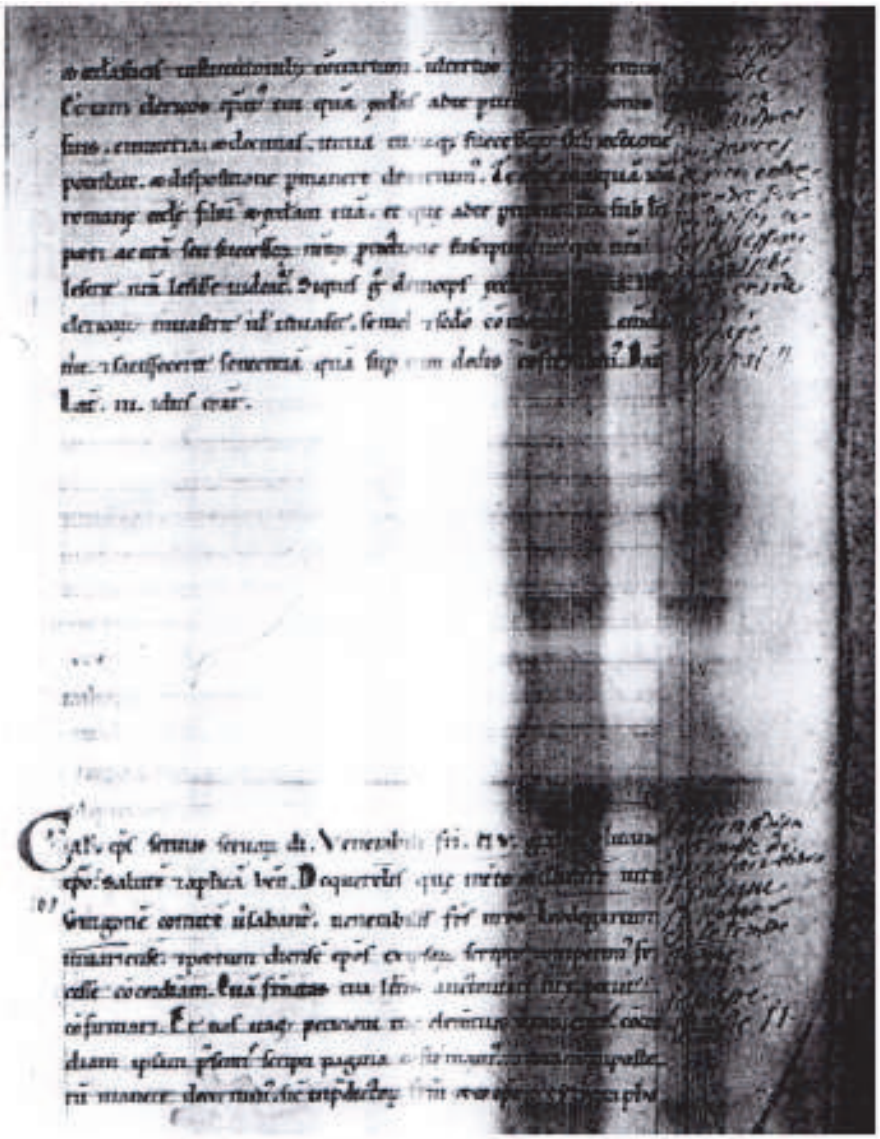


B108 (ajout en marge : « quod si aliqua fideliter resis »), folio 38r.

B38 (« ego » rajouté en marge), folio 32v.

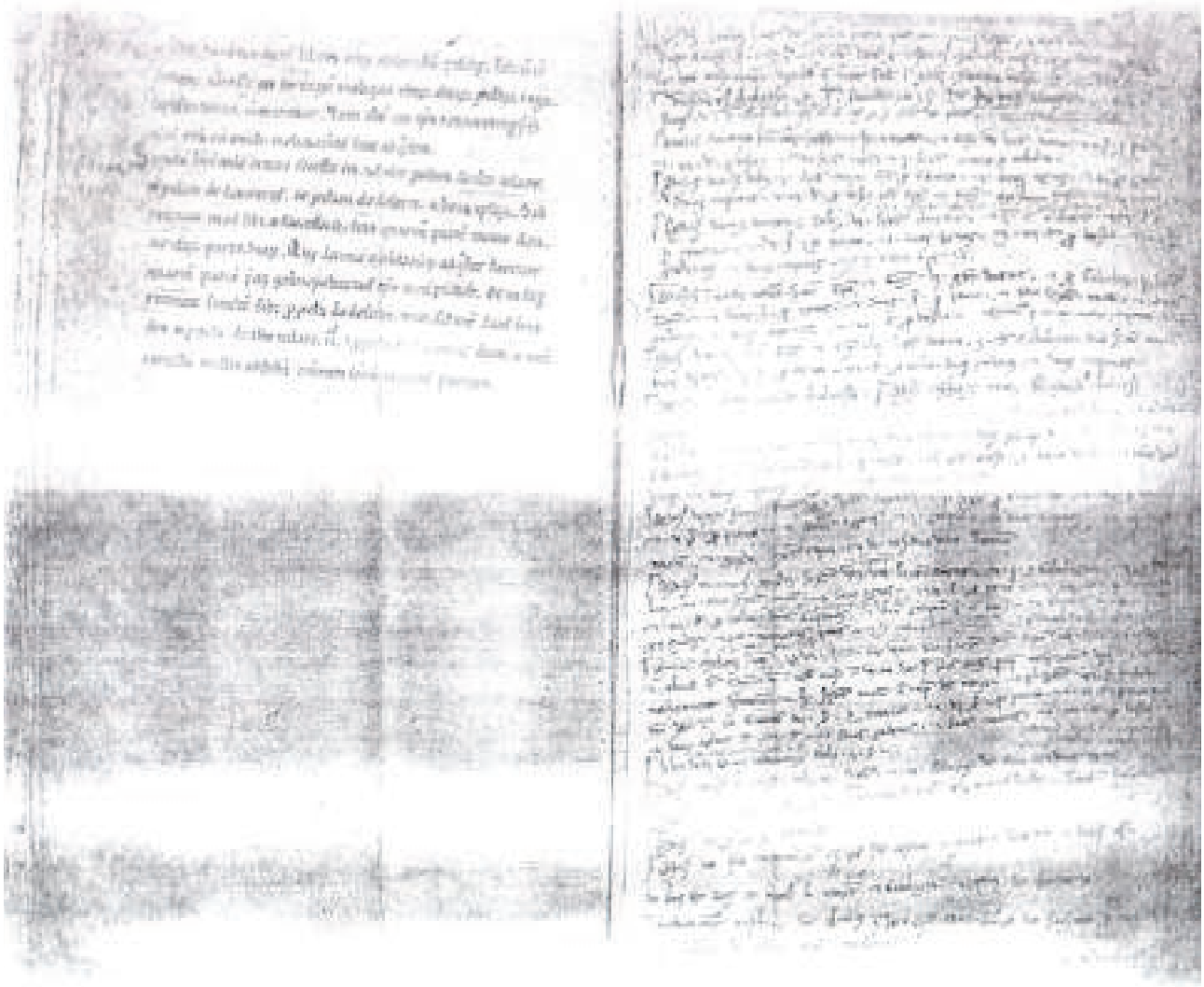
B39 (« excepto de vineis » rajouté en marge), folio 33r.

-Exemple de folio comprenant des parties vierges dans le cartulaire C :



C101/C102, folio 56r.

-Terrier LII bis, folio 30 (entre les actes C44 et C45)[1244] *:*



[1244] Non daté. Voir *CG*, introduction, p. XI. A noter que l'on distingue bien la couture.

-La composition des cartulaires de l'église cathédrale de Grenoble[1245] :

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
A1	C99	1 / 1v-3v	2 août 1107	Partage du Sermorens par Pascal II.	
A2	C100	1 / 3v-5	18 avril 1109	Lettre de Pascal II confirmant à Hugues de Grenoble l'église de Saint-Donat au diocèse de Vienne et la donation à Oulx.	
A3	C105/ C107	1 / 5v-7	22 janvier 1105	Charte de Saint-Donat par Hugues de Grenoble à propos des statuts du prieuré. Ce dernier est confié à la prévôté d'Oulx.	*Carta sancti Donati*
A4	B18/ C95	1 / 7v-8v	vers 1100	Charte sur la fondation de Saint-Martin-de-Miséré dans la paroisse de Saint-Ismier par Hugues de Grenoble.	*Carta sancti Martini*
A5	B73/ C70	1 / 9	9 septembre 1108	Hugues concède à Guillaume, abbé de Saint Chef, l'église de Tullins. Fait à la prière de Guy de Vienne et avec l'approbation du chapitre.	*Carta de Tolino*
A6		2 / 10v-13	20 juin 885	Diplôme de Charles le Gros confirmant les biens de l'Eglise Saint-Etienne de Lyon. Comprend des biens dans le *pagus* de Sermorens et de Grenoble.	*Hęc carta quę est de ecclesia Sancti Stephani Lugdunensis, dicit quod heę villę Colonicas, Fistiliacum, Caduliacum, quę sunt in mandamento de Vireu, in pago Salmoriacensi sunt et in episcopatu Gatianopolitano*

[1245] Les actes suivants sont sous Hugues II et n'ont donc pas été intégrés au tableau : les actes C122 à C123 sont situés à la fin du cahier 9. Les actes C125 à C133 sont dans le dixième et dernier cahier.

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
A7	D8	2 / 13-16v	vers 830	Fondation d'une église par Lempteus et sa femme dans leur villa de Satolas. Ils donnent leurs dîmes de Bossieu, « Rosaria » et Arzay, dans le *pagus* de Vienne, à l'archevêque de Vienne.	*Carta sancti Stephani Lugdunensis ęcclesię, que fuit scripta in tempore sancti Barnardi archiepiscopi Viennensis qui fuit ante sanctum Adonem et fuit contemporaneus Agobardi archiepiscopi Lugdunensis ęcclesię, et dicit quod in Gratianopolitano episcopatu et in mandamento de castro Ornacevo sunt heę scilicet villę Buciaco, Rosaria et Arsilio, et in pago Salmoricensi*
A8		2 / 16v-17	25 janvier 1000	Folcherius et Ascherius obtiennent en précaire d'Odon évêque de Belley une terre à Châtonnay dans l'*ager* de Sermorens et le *pagus* de Grenoble.	*Hęc carta ostendit Cotonacum esse in mandamento de castro Bozoselli et in parrochia Sancti Andreę de Costa et est in pago Salmoriacensi, in episcopatu Gratianopolitano*
A9		2 / 17v-18	2 avril 1003	Eldrad obtient en précaire d'Odon évêque de Belley une terre à Châtonnay dans l'*ager* de Sermorens et le *pagus* de Grenoble.	*Item alia carta in eodem mandamento de Bozosello et in eadem parrochia ubi dicitur Costa, quod est in ea Cotanacum, et est in pago Salmoriacensi et in episcopatu Gratianopolitano*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
A10		2 / 18-19v	mai 902	Deux prêtres donnent à l'évêque Isaac des biens dans l'*ager* de Thodure, dans le *pagus* de Grenoble.	*Hęc carta ostendit castrum Veteris Villę in episcopatu Gratianopolitano esse, ex eo quod Taldubricum villa, quę est in mandamento ipsius castri, in pago Gratianopolitano est*
A11		2-3 / 19v-20v	9 août 950	Isarn accorde en précaire à Teutdrada et ses fils les biens que leur oncle avait donnés à Saint Vincent de Grenoble, situés dans la villa de Thodure, dans l'*ager* de Calambiaco, dans le *pagus* de Grenoble.	*Item alia carta Isarni episcopi de Taldubrico villa*
A12		3 / 20v-21v	7 mars 1012-1023	Don de Drogon à Saint-Chaffre et Saint-Laurent d'un manse à Izeaux dans le mandement de Saint-Geoirs et le diocese de Grenoble.	*Hęc carta dicit quod Izellis villa, quę est in mandamento Sant Ieurz, in episcopatu Gratianopolitano est*
A13		3 / 21v-23	21 janvier 1034	Don de Conon à Saint-Chaffre et Saint-Laurent de Grenoble de biens et de droits dans deux églises d'une villa du mandement de Nerpol dans l'*episcopatus* de Grenoble.	*Hęc carta dicit quod Mussa villa, quę est in mandamento de Nerpold, in episcopatu Gratianopolitano est*
A14		3 / 23-25v	mars 1069	Don d'Avitus aux moines de Saint Pierre de Moirans d'une église à Quincieux dans la viguerie de Saint Geoirs, dans le diocèse de Grenoble.	*Hęc carta dicit quod Quintiacum villa, quę est in mandamento Sant Ieurz, in episcopatu Gratianopolitano est*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
A15		3-4 / 26-28	novembre 1034	Don d'Humbert aux moines de Saint Pierre de Moirans d'une église à Vourey, dans le mandement de Vinay, dans le *territorium* de Sermorens et dans l'*episcopatus* de Grenoble.	*Hęc carta dicit quod Vopredium ęcclesia, quae est i(n) mandamento de Vinai, in episcopatu Gratianopolitano est et in pago Salmoriacensi*
A16		4 / 28-29	976	Isarn de Grenoble concède à Adalbert un champ à Tullins au *comitatus* de Grenoble.	*Hęc carta dicit quod Isarnus episcopus Gratianopolitanus dedit unum campum ad medium plantum, qui est in mandamento de TOlino et est in episcopatu sive in comitatu Gratianopolitano*
A17		4 / 29-30v	novembre 1036	Don de Walbert aux moines de Saint Pierre de Moirans. Précise que le territoire de Moirans est dans le *comitatus* de Sermorens et appartient à l'évêque. Souscrit par Artald, évêque de Grenoble.	*Hęc carta dicit quod opidum sive villa quę vocatur Moirencum, cum suo mandamento, in episcopatu Gratianopolitano est*
A18		4 / 30v-31v	18 mai 993-1032	Don de Barnard à l'évêque de Grenoble de terres à Moirans, dans le *comitatus* de Grenoble.	*Item alia carta de Morenco*
A19		4 / 31v-33	10 juin 1042	Don d'Humbert de Savoie et ses fils à Saint-Chaffre et à Saint-Laurent de Grenoble de l'église de Sainte Marie aux Echelles dans l'*episcopatus* de Grenoble.	*Hęc carta dicit quod ęcclesia Sanctę Marię, quę est in mandamento de castro quod vocatur Scalas, in episcopatu Gratianopolitano est*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
A20		4 / 33-34v	21 janvier 1042	Don d'Humbert comte de Savoie à Saint-Chaffre et à Saint-Laurent de Grenoble l'église de Sainte-Marie aux Echelles.	*Item alia carta de eadem ęcclesia, quę est in mandamento de Scalis, et dicit quod in episcopatu Gratianopolitano est*
A21		4 / 34v-36	4 janvier 1023	Constitution d'un douaire contenant un manse à Tolvon dans le *comitatus* de Sermorens et le *pagus* de Grenoble.	*Hęc carta dicit quod villa Temenonus, quę est in mandamento de Tolvone, in episcopatu Gratianopolitano est*
A22		5-6 / 38-57	vers 805	Testament du patrice Abbon en 739, fondateur de l'abbaye de novalaise. Confirmé par Charlemagne en 805. Mentionne le fait que le castrum de Vinay et la villa de Quincieux sont dans le *pagus* de Sermorens et appartiennent à l'évêque de Grenoble.	*Hęc carta, quę est de monasterio Novalisię dicit quod castrum de Vinnaco et villa Quintiacum, quę est in mandamento Sancti Georgii, in pago Salmoriacensi et in episcopatu Gratianopolitano sunt*
A23	C98	7 / 58-67v	vers 1092-1097	Mémoire d'Hugues de Grenoble à propos du conflit avec Guy de Vienne. Il y recopie 6 lettres d'Urbain II pour confirmer les éléments qu'il rapporte.	*Hęc scriptura dicit de injuriis quas fecit Guido Viennensis archiepiscopus ęcclesię Gratianopolitanę et eiusdem ęcclesię episcopo Hugoni de pago Salmoriacensi*
A24	D3	8 / 68-69	912	Notice de Louis l'Aveugle à propos de Villeneuve. Dans les souscriptions se trouvent celles d'Alexandre de Vienne et d'Isaac de Grenoble.	*Hęc carta in qua fuit laudator Alexander Viennensis archiepiecopus et Isaac Gratianopolitanus episcopus*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
A25	D5	8 / 69-70v	976-978	Excommunication d'Aikard, par Theutbaldus de Vienne et Isarn de Grenoble à la demande d'Aimon de Valence. Prouve que Thibaud et Isarn étaient contemporains.	*Hęc est excommunicatio, in qua fuit sanctus Theudbaldus Viennensis archiepiscopus et Isarnus, Gratianopolitanus episcopus*
A26		8 / 70v-74	1080-1132	Liste des évêques de Grenoble (de Domninus en 381 à Hugues en 1080) et des archevêques de Vienne (de Barnardus en 810-842 à Brocardus, contemporain d'Humbert de Grenoble). Mention des rois et archevêques de Lyon contemporains.	*Nomina episcoporum sanctę Gratianopolitanę ecclesię*
A27	C104	8 / 75v-77v	11 août 894	Diplôme de Louis l'Aveugle roi de Provence. Confirme à l'évêque Isaac le précepte de son père Boson sur ses possessions à Saint-Donat notamment.	*Preceptum Ludovici regis quod fecit Ysahac Gratianopolitano episcopo et successoribus eius*
A28		8 / 77v-78	1080-1132	Bref (*brevis*) des coutumes de Saint-Donat sous les évêques Isaac, Alcherius, Isarn et Humbert.	*De consuetudine sancti Donati*
A29	C97	8-9 / 78-80	avril 1090	Privilège d'Urbain II à Hugues de Grenoble. Il lui confirme la possession de l'église de Saint-Donat et interdit à quiconque de s'en prendre à ses droits.	*Privilegium Urbani papę de ęcclesia Gratianopolitana*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
A30		9 / 80v-81v	863-869	Diplôme de Lothaire à l'Eglise Saint-Etienne de Lyon à qui il restitue deux villas, dont l'une (Chélieu) située dans le *comitatus* de Sermorens.	*Preceptum Hlotarii regis, fratris Faroli, quod fecit ęcclesię Sancti Stephani Lugdunensis, et dicit quod Caduliacum vila, quę est in mandamento de Vireu, in pago Salmoriacensi est*
A31		9 / 81v-84	18 mars 892	Diplôme de Louis, roi de Provence confirmant les possessions de l'Eglise Saint-Etienne de Lyon. Parmi les biens sont mentionnés les villas de Colonges, Fitilieu et Chélieu dans le *pagus* de Sermorens.	*Preceptum Ludovici regis, quod fecit ęcclesię Sancti Stephani Lugdunensis, et dicit quod Colonicas, et Fistiliacum et Caduliacum villas, quę sunt in mandamento de castro Virevo, in pago Salmoriacensi sunt et in episcopatu Gratianopolitano*
A32	B57	9 / 84v-85	1085-1106 (selon Marion). 1088-1099	Geoffroy de Moirans abandonne la prévôté de Saint-Donat à l'évêque de Grenoble. En présence d'Hugues de Lyon et Guy de Vienne	*Carta Sancti Donati de prepositura ipsius ęcclesię*
A33		9 / 85-86v	26 février 1016	Humbert de Grenoble introduit la vie religieuse dans l'église paroissiale de Moirans et la confie aux moines de Cruas.	*Carta de Moirenco*
A34		9 / 86v-87v	1040	Artaud, évêque de Grenoble, confirme les droits des moines de Montmajour dans le Royans suite à une donation d'Ismidon de Royans.	*Carta de Roiano*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B1	C12	1 / 1r	1108	Barnard Lombard autorise l'évêque à se servir dans le bois du Sappey.	
B2	C79	1 / 1	1099	Le comte abandonne à l'évêque toutes les églises qu'il possède dans le diocèse, dans les mains de l'abbé de Saint-Chaffre.	*Carta de guirpitione Guigonis, comitis*
B3	C83	1 / 2-4r	17 mars 1101	Barnard Lombard vend à l'évêque ses dîmes à Miséré et Saint Ismier. Plusieurs laïcs abandonnent leurs biens.	*Carta de Bernardo Longobardo pro decima Sancti Ymerii*
B4	C84	1 / 5	vers 1101	Chatbert de Morestel donne toutes les dîmes qu'il a dans les paroisses de Meyolan et de Saint Ismier. Il prête hommage à l'évêque.	*De eadem decima*
B5	C11	1 / 6	vers 1125	Ismidon Lombard prête hommage à l'évêque pour une dîme à Saint Ismier. L'évêque pardonne ses offenses.	
B6	C10	1 / 6v	vers 1120	Enumération des biens compris dans le fief de Barnard Lombard.	*Hic est feudus*
B7		1 / 7	1094	L'évêque achète une métairie à Miséré. Plusieurs laïcs cèdent leurs droits.	
B8		1 / 7v-8	10 mars 1108	Morard Jouvencel prolonge en faveur de l'évêque le bail sur une métairie.	*Item carta de eadem chabanaria, quę fuit facta intra spatium viginti annorum, antequam numerus compleretur, videlicet in X° IIII° anno*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B9	C87	1 / 8v-9	23 novembre 1107	Guigues le convers achète pour l'évêque une taxe sur le vin à Miséré.	*Carta de quartone de vinea episcopi*
B10	C92	1 / 9v-10r	vers 1100	Alodisius donne son île aux chanoines de Saint-Martin-de-Miséré.	*Carta de insula Alodisii*
B11	C93	1 / 10	vers 1100	L'évêque revient sur la transaction précédente, jugée irrégulière.	*Item carta de eadem insula, quomodo habuit illam episcopus Hugo*
B12	C88	1 / 11r	vers 1100	Ismidon Lombard vend à l'évêque la taxe qu'il percevait sur une vigne.	*Carta de Ismione Longobardo*
B13	C77	1-2 / 11r-12r	2 avril 1108	Ismidon Lombard vend à l'évêque une part de dîme à Meylan.	*Carta de decima de Meiolano*
B14	C96	2 / 12v-13	1100	Partage de dîmes de Saint Ismier entre l'évêque (représenté par Guigues le convers) et le prieur de Saint-Martin-de-Miséré.	*De divisione decimę Sancti Imerii*
B15		2 / 13v	30 mai 1109	Guillaume Chatbold fait un don à l'évêque d'une terre à l'Orme.	*Carta Wilelmi Chadboldi*
B16	C85	2 / 14-17r	vers 1100	Partage entre le comte et l'évêque des condamines à Saint-Donat et Saint Ismier.	*Carta de condaminis quę modo sunt inter comitem et episcopum*
B17		2 / 17r-18v	vers 1100	Partage entre le comte et l'évêque de deux condamines possédées en commun à Saint Ismier.	*Carta de condaminis quę sunt modo inter comitem et episcopum*
B18	A4/ C105	2-3 / 18v-20r	vers 1100	Fondation d'un établissement de chanoines réguliers à Saint-Martin-de-Miséré.	*Carta Sancti Martini*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B19		3 / 20	18 février 1109	Le fils du cuisinier du comte donne à l'évêque le tiers d'un courtil à Grenoble.	*Carta de Bono Aure*
B20	C38	3 / 20v-22r	23 août 1057	La reine Hermengarde donne à l'évêque Artaud une église et des terre à Aix les Bains et Chambéry.	*Carta de Cambariaco*
B21		3 / 22-23r	2 novembre 1110	Cession de trois églises près de Tullins, en précaire par l'évêque à l'abbé de Cruas.	*Carta de Cantessa, de Volvredo et de Chapeia*
B22		3 / 23r	1080-1132	Milon, moine de Montmajour rend l'église des Essarts à l'évêque, achetée par simonie.	
B23	C89	3 / 23v-24r	1107	Francon de Biviers vend à l'évêque une terre à l'évêque près de l'Orme.	*Carta Franconis de Biveu*
B24	C90	3 / 24	1109	Guillaume Chatbold vend une terre à l'évêque près de l'Orme.	
B25		3 / 24v-25r	vers 1105	Deux frères donnent à Aldevold des vignes (ne concerne pas l'évêque).	*Carta Aldevoldi*
B26	C75	3 / 25	10 mai 1110	Aldevold de Grenoble vend une demi-vigne à l'évêque.	*Item carta de eadem vinea*
B27	C94	3 / 25v-26r	17 mai 1110	Chatbert de Morêtel, avant de mourir, abandonne toutes les églises et cimetières, notamment à Miséré.	*De cimiterio Sancti Martini*
B28	C80	3 / 26	1080-1132	Le comte Guigues se présente au synode tenu par l'évêque et abandonne toutes les églises, dîmes, cimetières qu'il possède.	*De guirpitione Guigonis, comitis*
B29	C36	3 / 26v-27r	1080-1132	Géraud de la Palud donne l'église de Chignin et des dîmes à La Mures, Saint-Jeoire-en-Challes et Chignin.	*Carta de Chinnino*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B30		3 / 27r	vers 1100	Fiefs détenus par Pierre et Humbert de Manton à Hurtières de l'évêque.	
B31		3 / 27	vers 1460	Généalogie des évêques de Grenoble.	
B32	C72	4 / 28	13 octobre 1101	L'évêque achète les parts de deux frères sur le marché de Grenoble.	*Carta de mercato Gratianopolitano*
B33		4 / 29r	1080-1132	Fiefs détenus par Nantelme de Gières et ses hommes de l'évêque.	*Feudum Nantelmi de Jeria*
B34	C57	4 / 29	vers 1100	Fief des fils de Richard de la porte Traine.	*Feudum de filiis Ricardi de porta Trivoria*
B35	C55	4 / 30-31r	vers 1100	Fiefs et redevances que Jarenton de la Balme tient de l'évêque.	*Feudum Jarentonis de Balma*
B36	C71	4 / 31v	1094 ou 1095. Avant juillet 1095	Adon Alodisius donne à l'évêque une dîme à Saint-Martin-le-Vinoux.	*De vinea Sancti Martini del Vinos*
B37	C74	4 / 32r	1095	Mallen et Adon Arulfus donnent à l'évêque la moitié d'une vigne à Saint-Laurent.	*Carta de vinea Sancti Sixti*
B38	C76	4 / 32v	1080-1132	Bornon de Saumiers donne à l'évêque une dîme sur une vigne à Saint-Laurent.	*De decima que fuit de Bornone*
B39	C73	4 / 32v-33r	1092	Giraud de Cognet cède à l'évêque la dîme de Montesson.	*De decima que fuit de Giraldo de Coieto*
B40	C56	4 / 33v-34r	vers 1100	Fief de Pierre de la Balme.	*Feudum Petri de Balma*
B41	C3	4 / 34-35r	vers 1100	Fief d'Ismidon Bellus à Grenoble.	*Feudum Ismidonis Belli*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B42	C7	4 / 35r	vers 1100	Fief de Nantelm Torenc de la Porte Traine, à Miséré.	
B43	C58	4-5 / 35v-36r	vers 1100	Accord entre l'évêque et Géraud Roux pour que ce dernier conserve et transmette à son fils une métairie à Saint-Martin-le-Vinoux.	*Carta Odolrici de suo feudo*
B44	C4	5 / 36	vers 1100	Fief de Bernard Ascolfit.	*Feudus Bernardi Ascolfi*
B45	C25	5 / 36v-37	1080-1132	Accord entre l'évêque et Guillaume Léotard à propos de la fonction de cellérier.	*Carta Leutardi, filii Guilelmi*
B46	C5	5 / 37v-38r	vers 1040	Fief d'Ainard de Domène.	*Carta de feudo Ainardi, fratris Pontii*
B47	C6	5 / 39	vers 1070	L'évêque Artaud cède 10 manses à l'abbé Guigues à Saint Ismier. Son successeur Ponce Claude les remet au seigneur de Domène.	*De feudo Pontii de Domena, fratris Ainardi, in quo feudo non habuit partem Ainardus*
B48	C59	5 / 40v-41	vers 1080	Fief tenu par Mallen Rainon de l'évêque.	*Feudus Malleni Rainonis*
B49	C60	5 / 42	1080-1132	Fief des fils de Burnon de Saumiers à Grenoble. Ils rendent hommage à l'évêque.	*Feudum de infantibus Burnonis de Saumers*
B50		5 / 42v-43r	1080-1132	Rainaud de Lans donne à l'évêque une dîme à Lans. Son fils, chanoine, la récupère en fief.	*De feudo Guigonis de Lanz*
B51		5 / 43v	1080-1132	Nantelme de Villard Bonnot, avant de mourir, donne une dîme à l'évêque, représenté par Géraud de Savoie, chapelain de Grenoble.	
B52		5 / 43v	1080-1132	La femme de Silvion de Chignin et son fils abandonnent à l'évêque une dîme au Désert près de Détrier.	

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B53		5-6 / 43v-44r	1080-1132	Trois hommes abandonnent à l'évêque une dîme à Saint Maximin.	
B54		6 / 44r	vers 1100	Cens dû à l'évêque par l'église d'Arvey.	*Census Arvisii*
B55	C121	6 / 44v-46r	1080-1132	Fiefs de l'évêque à Saint-Donat.	*De feudis Gratianopolitani episcopi, quę habet apud Sanctum Donatum*
B56		6 / 46v	1080-1132	Ado de Breg déclare avant de mourir en présence d'hommes de l'évêque qu'à sa connaissance le bois Contat à Arienne avait été concédé par le prévôt de Saint-Donat.	
B57	A32	6 / 46v-47r	1085-1106 (selon Marion). 1088-1099	Geoffroy de Moirans abandonne la prévôté de Saint-Donat à l'évêque de Grenoble. En présence d'Hugues de Lyon et Guy de Vienne	*Carta Sancti Donati de prepositura ipsius ęcclesię*
B58	C110	6 / 47-48r	11 juin 1108	Ainard de Moirans vend à l'évêque la moitié d'une dîme à Saint-Donat.	*Carta de decima Sancti Donati*
B59	C111	6 / 48r	1080-1132	Guillaume Silvion de Charmes donne la dîme qu'il tenait d'Ainard de Moirans à Saint-Donat, à l'évêque.	*Item carta de predicta decima*
B60	C112	6 / 48	1080-1132	Gérald Chalvet vend sa part de dîme.	
B61	C113	6 / 48v	1080-1132	Humbert Roux vend à l'évêque une dîme à Saint-Donat.	
B62	C114	6 / 48v	1080-1132	Silvio de Vireu vend sa part de dîme à Saint-Donat.	

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B63	C115	6 / 48v-49r	1080-1132	Pierre Moschilon, feudataire d'Ainard de Moirans, vend sa dîme de Saint-Donat à l'évêque.	
B64	C116	6 / 49r	4 juin 1109	La soeur de Pierre Moschilon abandonnent à l'évêque une demi dîme sur le blé à Saint-Donat.	
B65	C117	6 / 49v-50r	vers 1110	Deux frères vendent à l'évêque une dîme à Saint-Donat obtenue d'Ainard de Moirans.	
B66		6 / 50v	25 décembre 1108	Armard Raschaz, gendre du vilicus de Saint-Donat, se désiste d'une mauvaise coutume en faveur de l'évêque.	
B67		6 / 50v-51r	28 avril 1108	Echange de vignes entre l'évêque et le prieur de Saint-Donat.	*Carta de vinea, quam commutaverunt canonici Sancti Donati episcopo Hugoni Gratianopolitano*
B68		6 / 51r	25 avril 1109	Gotafred, *villicus* de Saint-Donat, se désiste d'une mauvaise coutume en faveur de l'évêque.	
B69		6 / 51v	vers 1110	Pierre Moschilon donne à l'évêque trois habitations à Saint-Donat.	
B70		6 / 51v-52r	4 juin 1109	Ponce Bobalin vend à l'évêque une terre à Colongees, près de Saint-Donat.	*Carta de Pontio Bobalino*
B71	C109	6 / 52-53r	vers 1099. Avant juillet 1099	Geoffroy de Moirans abandonne l'église de Saint-Donat et ses dépendances à l'évêque. Odilon, père de l'évêque, rend le bénéfice qu'il tenait de Geoffroy.	*Carta de prepositura Sancti Donati*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B72		6 / 53v	5 septembre 1110	Silvion de Vireu vend un courtil près de Saint-Donat à l'évêque.	
B73	A5/C70	7 / 54r	9 septembre 1108	L'évêque concède une église à Tullins à l'abbé de Saint-Chef, à la demande de Guy de Vienne.	
B74	C37	7 / 54v-55	5 juillet 1110	Fondation d'un établissement de chanoines réguliers à Saint-Jeoire-en-Challes.	*Carta de Chignino*
B75		7 / 55v-56r	7 janvier 1110	Humbert Roux vend une terre à Saint-Donat à l'évêque.	*Carta de terra Pontii Turrelli*
B76		7 / 56	17 janvier 1110	Silvion de Vireu vend des vignes près de Saint-Donat à l'évêque.	*Carta de Silvionis vinea de Vireu*
B77		7 / 56v-57r	5 février 1110	Silvion de Vireu vend un courtil près de Saint-Donat à l'évêque.	*Carta Silvionis de Vireu*
B78		7 / 57-58r	19 mai 1111	Silvion de Vireu vend un courtil près de Saint-Donat à l'évêque.	*Item de alio cortili de Silvione*
B79		7 / 58	28 janvier 1110	Chatbert Verbigarius vend à l'évêque une vigne à Saint-Donat.	*Item carta de vinea apud Sanctum Donatum*
B80		7 / 58v-59	10 février 1110	Chatbert Verbigarius vend à l'évêque une terre avec vigne à Saint-Donat.	*Item carta de alia vinea*
B81	C119	7 / 59v-60r	vers 1100	Fief de Girbert Beton près de Saint-Donat.	*Feudum Girberti Betonis, quod ipsę habebit in vita sua*
B82		7 / 60-61r	17 novembre 1111	Benedicte vend à l'évêque une terre avec vigne à Saint-Donat.	*Carta de vinea apud Sanctum Donatum*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B83		7 / 61	17 novembre 1111	Guillaume Roux vend à l'évêque la dîme de Collonges près de Saint-Donat.	*De decima de Colongiis, apud Sanctum Donatum*
B84	B105	7 / 61v	vers 1110	Description du bénéfice de la prévôté de Saint-Donat détenu par l'évêque de Grenoble.	
B85		7 / 62	1080-1132	Hector donne à l'évêque toutes les églises et le tiers des dîmes qu'il possède dans le diocèse (Sassenage, Engins, Lancey, Noyarey, Fontaines).	*Carta de Lancio*
B86		8 / 63r	vers 1090	Ponce de Luchaor, se sentant mourir, rend à l'évêque un tiers de dîme.	*Carta de Pontio de Uchaor*
B87		8 / 63v	vers 1090	Nantelme de Luchaor vend à l'évêque un tiers de dîme à Luchaor.	*Item carta Nantelmi de Luchaor*
B88		8 / 64r	vers 1090	Géraud de Luchaor donne à l'évêque un tiers de dîme à Luchaor et Lans.	*Item carta Geraldi de Luchaor*
B89		8 / 64r	vers 1090	Fiefs tenus par Alodisius à Gières de la part de l'évêque.	*De feudo Alodisii de Domena*
B90	C61	8 / 64r-65r	1er février 1108	Silvion de Sassenage vend à l'évêque une dîme à Noyarey.	*Carta de Noiareto*
B91		8 / 65	11 juin 1109	Rostaing Chevreau et ses proches vendent à l'évêque une dîme à Lans.	*Carta Rostagni et Petronillę de Luchaor*
B92	C62	8 / 65v-66r	7 septembre 1109	Guilisius de Varacieu vend à l'évêque la dîme d'un manse à Noyarey.	*Carta de Noiareto*
B93	C63	8 / 66v	29 septembre 1109	Agnès vend à l'évêque une dîme à Noyarey.	*Carta de Noiareto*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B94	C13	8 / 66v-67r	1080-1132	Fief de Radulfe de Laye à Villard de Lans.	*Feudum Radulfi de Laia*
B95		8 / 67	vers 1099. Avant le 15 juillet 1099	Hector abandonne à l'évêque l'église de Lans et le tiers des dîmes de cette paroisse. De même à Noyarey.	*Carta de Lanz et de Noiareto*
B96	C64	8 / 67v-68	16 mai 1110	Brun Gautier vend à l'évêque une dîme à Noyarey.	*Carta de Noiareto*
B97		8 / 68v-69	1109. Entre le 2 mars et le 16 avril	Leutald de Cornillon, touché de pénitence, confirme le don des dîmes de Lans et du diocèse fait par sa mère en faveur de l'évêque.	*Carta de Lanz*
B98	C65	8 / 70r	14 septembre 1110	Guillaume Geboin de Sassenage vend à l'évêque une dîme à Noyarey.	*Carta de Noiareto*
B99	C66	8 / 70v	vers 1110	Pierre Sinfred vend à l'évêque une maison avec cour dans le cimetière de Noyarey.	*De domo de Noiareto*
B100	C67	8-9 / 70v-72r	21 avril 1111	Hugues de la Balme vend à l'évêque des dîmes à Noyarey.	*Item carta de Noiareto*
B101	C68	9 / 72	9 juin 1111	Pierre d'Egales vend à l'évêque des dîmes à Noyarey.	*Item carta de Noiareto*
B102		9 / 73	1111	Rainald de Lans donne à l'évêque toutes ses dîmes à Lans et dans le diocèse.	*Carta Rainoldi de Lanz*
B103		9 / 73v-74r	vers 1111	Anne de Luchaor vend à l'évêque une vigne à Lans.	*Carta de Lanz*
B104	C69	9 / 74-75r	vers 1111	Hugues de la Balme donne à l'évêque une dîme à Noyarey. Il reçoit en fief une vigne.	*Carta de Noiareto*
B105	B84	9 / 75	vers 1110	Description du bénéfice de la prévôté de Saint-Donat détenu par l'évêque de Grenoble.	

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B106		9 / 75v-76r	XIIe	Sanction contre un chanoine marié.	
B107	C8	9 / 76v-77	vers 1100	Fief de Guigues Garin à Gières, Venon, Quaix, Chors et Saint-Martin-le-Vinoux.	*De feudo Guigonis Guarini*
B108		10 / 78r	1080-1132	Foulcher, voulant se rendre à Jérusalem, emprunte 60 sols à l'évêque et engage les dîmes qu'il perçoit à Mures.	*Carta de decima de Muris*
B109	C26	10 / 78v-79r	4 juillet 1100	Hugues déclare à son clergé que Guinniterius et ses fils, ainsi que Géraud Moreti et ses fils, ont rendu l'église de Saint-André en Savoie et son cimetière contre 40 et 80 sols de Valence.	*Carta Sancti Andreę de Savogia*
B110	C27	10 / 79r	vers 1100	Anselme vend à l'évêque la dîme de la paroisse de Saint-André-de-Savoie.	*Item alia carta de eadem parrochia*
B111	C28	10 / 79	vers 1100	Richard de Myans vend à l'évêque les dîmes qu'il tient à Saint-André.	*Item alia carta de eadem parrochia*
B112	C29	10 / 79v-80r	vers 1100	Richard Mainier restitue à l'évêque la dîme perçue à Saint-André-de-Savoie.	*Item de eadem parrochia*
B113	C30	10 / 80-81r	1108	Guigues de Beaumont vend à l'évêque une terre dans la paroisse de Vourey.	*Carta Guigonis de Bello Monte*
B114	C31	10 / 81-82r	XIIe	Guiniterius et ses fils, ainsi que Geraldi Moreti et ses fils donnent des terres et vignes à Saint-André-de-Savoie.	*Item de parrochia Sancti Andreę*
B115	C32	10 / 82-83r	1110	Ungrin de Faverges remet en gage à l'évêque la dîme de Saint-André de Savoie.	*Item de guadimonio decimę Ungrini*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B116	C33	10 / 83r	1080-1132	Falcon Gotafred de Chapareillan remet en gage à l'évêque une part de la dîme sur le vinà Aisini.	*Item de alio guadimonio*
B117	C34	10 / 83-84r	4 juillet 1111	Josselin avait abandonné ses dîmes à l'évêque. A sa mort, ses proches renouvellent son désistement sur les dîmes de Saint-André-de Savoie.	*Carta de decima Jozleni*
B118	C35	10 / 84-85	vers 1015. 20 juin	Humbert de Grenoble cède en précaire au comte Manassès des terres dans le *pagus* de Genève, contre leur alleu dans le *pagus* de Grenoble et le comté de Savoie.	*Carta de ecclesia Sancti Andreę*
B119		11 / 86-87r	30 avril 1108	Guigues de la Motte vend à l'évêque les dîmes dans les paroisses de Roach, Mayres et Saint-Arey.	
B120		11 / 87	12 septembre 1108	Pierre de Mayres donne à l'évêque les dîmes des paroisses de Mayres, Saint-Arey et Roach.	*Carta de Maires*
B121		11 / 87v-88r	1107	Guigues de Bais donne à l'évêque les dîmes des paroisses de Mayres, Saint-Arey et Roach.	*Item carta de Sancto Erigio, et de Maires, et de Roach*
B122		11 / 88	1er février 1108	Pierre Humbert donne à l'évêque les dîmes des paroisses de Roach, Mayres et Saint Arey.	*Item carta de predictis parrochiis*
B123		11 / 88v-89r	11 septembre 1108	Colomb de Bresson vend à l'évêque une dîmes dans les paroisses de Roach et Mayres.	*Item carta de Roach et de Maires*
B124		11 / 89-90r	15 août 1108	Accord entre le prieur de Saint-Laurent de Grenoble et les chanoines d'Oulx par l'intermédiaire de l'évêque.	*Carta de ęcclesia de Clusa*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
B125		11 / 90r	29 septembre 1109	Gotolende de Cognet donne à l'évêque une dîme dans les paroisses de Saint Arey, Mayres et Roach.	*Carta de Maires*
B126		11 / 90r	19 octobre 1109	Giraud de Lesches vend à l'évêque, représenté par l'archipretre Arbert, une dîme dans la paroisse de Mayres.	*Item carta de Maires*
B127		11 / 90v-91r	11 février 1109	Sybille donne à l'évêque un demi-courtil à Grenoble.	*Carta de cortili Guilelmi Geraldi, de Coieto*
B128	C78	11 / 91v-92r	vers 1110	Geoffroy de Moirans vend à l'évêque une dîme à Meylan. L'un de ses hommes se désiste pour recevoir la pénitence et ne plus être frappé d'interdit.	
B129		11 / 92r	vers 1190	Cens dû à l'évêque.	
C1		2 / 5-10v	vers 1100	Pouillé.	*Sous rubriques :* **In archipresbyteratu Viennensi* **In archipresbyteratu sive decanatu Sabaudię* **In archipresbyteratu Gratianopolitano* **In archipresbyteratu ultra Dravum*
C2		2 / 10v-12v	vers 1100	Pouillé.	*Sous rubriques :* **In decanatu Sabaudie (ajouté par Jules Marion)* **In Viennensi* **Ultra Dracum* **In Graisivodano* **Iterum ultra Dracum*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C3	B41	3 / 13r	vers 1100	Fief d'Ismidon Bellus à Grenoble.	*Feudum Ismodonis Belli*
C4	B44	3 / 13v	vers 1100	Fief de Bernard Ascolfit.	*Feudus Bernardi Ascolfi.*
C5	B46	3 / 13v-14r	vers 1040	Fief d'Ainard de Domène.	*Carta de feudo Ainardi, fratris Pontui.*
C6	B47	3 / 14	vers 1070	L'évêque Artaud cède 10 manses à l'abbé Guigues à Saint Ismier. Son successeur Ponce Claude les remet au seigneur de Domène.	*De feudo Pontii de Domena, fratris Ainardi, in quo feudo non hauit partem Ainardus.*
C7	B42	3 / 14v	vers 1100	Fief de Nantelm Torenc de la Porte Traine, à Miséré.	
C8	B107	3 / 14v-15r	vers 1100	Fief de Guigues Garin à Gières, Venon, Quaix, Chors et Saint-Martin-le-Vinoux.	*De feudo Guigonis Guarini*
C9		3 / 15	vers 1140	Fiefs de Pons Adon.	*De feudo Pontii Adonis de Auriatico*
C10	B6	3 / 15v	vers 1120	Enumération des biens compris dans le fief de Barnard Lombard.	
C11	B5	3 / 15v-16r	vers 1125	Ismidon Lombard prête hommage à l'évêque pour une dîme à Saint Ismier. L'évêque pardonne ses offenses.	
C12	B1	3 / 16r	1108	Barnard Lombard autorise l'évêque à se servir dans le bois du Sappey.	
C13	B94	3 / 16r	1080-1132	Fief de Radulfe de Laye à Villard de Lans.	*Feudum Radulfi de Laia*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C14		3 / 16r	1080-1132	Les fils de Geoffroy de Moirans rendent les églises, cimetières, dîmes et droits qu'ils détenaient à Meylan et Saint Ismier.	
C15		3 / 16	1080-1132	Pierre Gorga rend à l'évêque la dîme qu'il percevait.	
C16		3 / 16v	1080-1132	Rainaud Folcherii de Lans vend à l'évêque la dîme qu'il percevait à Lans.	
C17		3 / 16v	1080-1132	Symeon, clerc de Noyarey, donne à l'évêque ce qu'il possède dans cette paroisse. L'évêque les lui restitue contre un cens.	
C18		3 / 17	vers 1145	Dîmes de l'évêque dans la paroisse Saint-Pierre de Chartreuse.	
C19		3 / 18	XIIe	Fiefs de l'évêque à Tencin.	*Scriptum est hęc dominicatura episcopi Gratianopolitani et comitis, de terra de Tencinis*
C20		3 / 19r	XIIe	Fiefs et redevances de l'évêque à *Petra*.	*De Petra*
C21		3 / 19v-20r	XIIe	Fiefs et redevances de l'évêque à *Frodias*.	*De Frodias*
C22		3 / 20r	XIIe	Fiefs et redevances de l'évêque à Saint-André des Adrets.	*De villa Sancti Andreę dels Adrez*
C23		3 / 20r	XIIe	Fiefs et redevances de l'évêque à *Brinosco*.	*De brinosco*
C24		3 / 20	XIIe	Fiefs et redevances de l'évêque à *Monte Reculato*.	*De monte Reculato*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C25	B45	4 / 21	1080-1132	Accord entre l'évêque et Guillaume Léotard à propos de la fonction de cellérier.	*Carta Leutardi, filii Guilelmi.*
C26	B109	4 / 21v-22r	4 juillet 1100	Hugues déclare à son clergé que Guinniterius et ses fils, ainsi que Géraud Moreti et ses fils, ont rendu l'église de Saint-André en Savoie et son cimetière contre 40 et 80 sols de Valence.	*Carta Sti Andreae de Savogia*
C27	B110	4 / 22r	vers 1100	Anselme vend à l'évêque la dîme de la paroisse de Saint-André-de-Savoie.	*Item carta de eadem parrochia*
C28	B111	4 / 22r	vers 1100	Richard de Myans vend à l'évêque les dîmes qu'il tient à Saint-André.	*Item alia carta de eadem parrochia*
C29	B112	4 / 22	vers 1100	Richard Mainier restitue à l'évêque la dîme perçue à Saint-André-de-Savoie.	*Item de eadem parrochia*
C30	B113	4 / 22v-23r	1108	Guigues de Beaumont vend à l'évêque une terre dans la paroisse de Vourey.	*Carta Guigonis de Bello Monte*
C31	B114	4 / 23	XIIe	Guiniterius et ses fils, ainsi que Geraldi Moreti et ses fils donnent des terres et vignes à Saint-André-de-Savoie.	*Item de Parrochia Sti Andreae*
C32	B115	4 / 23v	1110	Ungrin de Faverges remet en gage à l'évêque la dîme de Saint-André de Savoie.	*Item de guadimonio decimae Ungrini*
C33	B116	4 / 23v	1080-1132	Falcon Gotafred de Chapareillan remet en gage à l'évêque une part de la dîme sur le vinà Aisini.	*Item de alio guadimonia*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C34	B117	4 / 23v-24r	4 juillet 1111	Josselin avait abandonné ses dîmes à l'évêque. A sa mort, ses proches renouvellent son désistement sur les dîmes de Saint-André-de Savoie.	*Carta de decima Jozleni*
C35	B118	4 / 24-25r	vers 1035. 20 juin	Humbert de Grenoble cède en précaire au comte Manassès des terres dans le *pagus* de Genève, contre leur alleu dans le *pagus* de Grenoble et le comté de Savoie.	*Carta de ecclesia Sti Andreae*
C36	B29	4 / 26r	1080-1132	Géraud de la Palud donne l'église de Chignin et des dîmes à La Mures, Saint-Jeoire-en-Challes et Chignin.	*Carta de chignino*
C37	B74	4 / 26	5 juillet 1110	Fondation d'un établissement de chanoines réguliers à Saint-Jeoire-en-Challes.	item carta de chinigno
C38	B20	4 / 27	23 août 1057	La reine Hermengarde donne à l'évêque Artaud une église et des terre à Aix les Bains et Chambéry.	*Carta de cambariaco*
C39		4 / 27v	5 août 1111	Hugues donne en bénéfice l'église de la Thuile à son clerc Nantelme.	*Carta Nantelmi de Arvisio*
C40		5 / 28r	vers 1110	Achin de Saint-André vend à l'évêque la dîme qu'il avait dans la paroisse de Saint-André.	*Carta de decima feudorum Achini Sancti Andreę*
C41		5 / 28r	vers 1100	Anselme de Saint-André, à sa mort, donne à l'évêque la dîme qu'il avait dans la paroisse de Saint-André-de-Savoie.	*Carta de decima Anselmi Sancti Andreę*
C42		5 / 28r	vers 1100	Guillaume de Faverges vend à l'évêque les dîmes qu'il percevait à Arvey.	*Carta decime de Arvisio Willelmi de Favirgiis*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C43		5 / 28	vers 1100	Trois cessions de dîmes à l'évêque par des laïcs (la femme de Guy de Cordon ; Nantelme de Mennon ; Géraud Alimar).	
C44		5 / 28v-29	vers 1100	Pierre de Saint-André vend à l'évêque la maison qu'il construit dans le cimetière de cette église. L'évêque donne aux chanoines de Saint-Jeoire les églises de Curienne, Barby, Triviers, Saint-Jeoire, Méry, Clarafont, Arvillard, Détrier, Le Désert.	
C45		5 / 31	XIIe	Fiefs de l'évêque *de Monte Aimonis*.	*De Monte Aimonis*
C46		5 / 31 v	XIIe	Parts de l'évêque à Villard-Bonnot.	*De Vilare Bonoldo*
C47		5 / 31v-32 r	XIIe	Propriétés de l'évêque *de terra Venonis*.	*De terra Venonis, quę propria est episcopo Gratianopolitano, sine comite*
C48		5 / 33r	vers 1110	Aiminus Truberti vend à l'évêque toutes les dîmes des paroisses de Lans et Noyarey.	
C49		5 / 33r	1122	Sieboud, frère de Nantelme de La Balme vend à l'évêque la dîme qu'il avait dans la paroisse de Noyarey.	
C50		5 / 33	1121	Pierre Vacca donne à l'évêque la dîme qu'il percevait dans la paroisse de Noyarey.	
C51		5 / 33v-34r	1124	Engelbert de Bernin abandonne le tiers des dîmes des paroisses de Saint Pancrace et Saint Bernard à l'évêque. Il vend le reste au prieur de Saint-Martin-de-Miséré qui les cède à l'évêque.	

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C52		5 / 34r	27 novembre, vers 1110	Barnard, prêtre de Corenc, donne à l'évêque sa part du cimetière et de la dîme de l'église de Meylan.	
C53		5 / 34r	XIIe	Fiefs de l'évêque.	
C54	C118	5 / 34	8 mai 1124	Léger de Clérieu, Pierre Mallen, Jarenton Roux et d'autres vendent à l'évêque la terre de Fauries.	
C55	B35	5 / 35	vers 1100	Fiefs et redevances que Jarenton de la Balme tient de l'évêque.	*feudum jarentonis de Balma*
C56	B40	5 / 35 v	vers 1100	Fief de Pierre de la Balme.	*feudum petri de balma*
C57	B34	5 / 35 v	vers 1100	Fief des fils de Richard de la porte Traine.	*Feudum de filiis Ricardi de porta Trivoria*
C58	B43	5 / 35 v-36r	vers 1100	Accord entre l'évêque et Géraud Roux pour que ce dernier conserve et transmette à son fils une métairie à Saint-Martin-le-Vinoux.	*Carta Odolrici de suo feudo.*
C59	B48	5 / 36	vers 1080	Fief tenu par Mallen Rainon de l'évêque.	*Feudus Malleni Rainonis.*
C60	B49	5 / 36v	1080-1132	Fief des fils de Burnon de Saumiers à Grenoble. Ils rendent hommage à l'évêque.	*Feudum de infantibus Burnonis de Saumers.*
C61	B90	6 / 37r	1er février 1108	Silvion de Sassenage vend à l'évêque une dîme à Noyarey.	*Carta de noiareto.*
C62	B92	6 / 37	7 septembre 1109	Guilisius de Varacieu vend à l'évêque la dîme d'un manse à Noyarey.	*Carta de Noiareto*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C63	B93	6 / 37v	29 septembre 1109	Agnès vend à l'évêque une dîme à Noyarey.	*Carta de Noiareto*
C64	B96	6 / 37v-38	16 mai 1110	Brun Gautier vend à l'évêque une dîme à Noyarey.	*Carta de Noiareto*
C65	B98	6 / 38v	14 septembre 1110	Guillaume Geboin de Sassenage vend à l'évêque une dîme à Noyarey.	*Carta de Noiareto*
C66	B99	6 / 38v	vers 1110	Pierre Sinfred vend à l'évêque une maison avec cour dans le cimetière de Noyarey.	*De domo de Noiareto*
C67	B100	6 / 39	21 avril 1111	Hugues de la Balme vend à l'évêque des dîmes à Noyarey.	*Item de carta de Noiareto*
C68	B101	6 / 39v-40r	9 juin 1111	Pierre d'Egales vend à l'évêque des dîmes à Noyarey.	
C69	B104	6 / 40r	vers 1111	Hugues de la Balme donne à l'évêque une dîme à Noyarey. Il reçoit en fief une vigne.	
C70	B73	6 / 41r	9 septembre 1108	L'évêque concède une église à Tullins à l'abbé de Saint-Chef, à la demande de Guy de Vienne.	*Carta de Tolino.*
C71	B36	6 / 41	1094 ou 1095. Avant juillet 1095	Adon Alodisius donne à l'évêque une dîme à Saint-Martin-le-Vinoux.	*de vinea Sancti Martini del Vinos*
C72	B32	6 / 41v-42r	13 octobre 1101	L'évêque achète les parts de deux frères sur le marché de Grenoble.	*de mercato gratianopolitano*
C73	B39	6 / 42	1092	Giraud de Cognet cède à l'évêque la dîme de Montesson.	*de decima que sunt de giraldo de coreto*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C74	B37	6 / 42v-43r	1095	Mallen et Adon Arulfus donnent à l'évêque la moitié d'une vigne à Saint-Laurent.	*carta de vinea Sancti Sixti*
C75	B26	6 / 43r	10 mail 1110	Aldevold de Grenoble vend une demi-vigne à l'évêque.	*item de eadem vinea*
C76	B38	6 / 43	1080-1132	Bornon de Saumiers donne à l'évêque une dîme sur une vigne à Saint-Laurent.	*de decima que sunt de bornone*
C77	B13	6 / 43v-44r	2 avril 1108	Ismidon Lombard vend à l'évêque une part de dîme à Meylan.	*carta de decima de Meiolano*
C78	B128	6 / 44	vers 1110	Geoffroy de Moirans vend à l'évêque une dîme à Meylan. L'un de ses hommes se désiste pour recevoir la pénitence et ne plus être frappé d'interdit.	
C79	B2	6-7 / 44v-45r	1099	Le comte abandonne à l'évêque toutes les églises qu'il possède dans le diocèse, dans les mains de l'abbé de Saint-Chaffre.	*carta de guiriptione Guigonis, comitis*
C80	B28	7 / 45r	1080-1132	Le comte Guigues se présente au synode tenu par l'évêque et abandonne toutes les églises, dîmes, cimetières qu'il possède.	*carta de guiriptione Guigonis, comitis*
C81		7 / 45-46r	5 septembre 1116	Accord entre l'évêque et le comte, mené par Léger de Viviers et Pierre de Die, suite à la plainte de l'évêque de Grenoble concernant les exactions du comte à Montbonnot et Saint-Donat.	*De concordia facta inter episcopum Hugonuem et Guigonem, comitem*
C82	C102	7 / 46r	13 juillet 1119	Calixte II confirme à Hugues l'accord prononcé par les évêques de Viviers et de Die sur le conflit avec le comte Guigues.	*Confirmatio vel laudatio placiti, facta a domno papa Calixto*

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C83	B3	7 / 46v-47r	17 mars 1101	Barnard Lombard vend à l'évêque ses dîmes à Miséré et Saint Ismier. Plusieurs laïcs abandonnent leurs biens.	*carta de bernardo Longobardo pro decima Sancti Ymerii*
C84	B4	7 / 47	vers 1101	Chatbert de Morestel donne toutes les dîmes qu'il a dans les paroisses de Meyolan et de Saint Ismier. Il prête hommage à l'évêque.	*de eadem decima*
C85	B16	7 / 47v-48	vers 1100	Partage entre le comte et l'évêque des condamines à Saint-Donat et Saint Ismier.	*Carta de condaminis quę sunt modo inter comitem et episcopum*
C86		7 / 48v-49r		Pierre Aldeardis vend à l'évêque une métairie à Saint-Martin-de-Miséré. D'autres laïcs cèdent leur part (Ismidon Lombard, Morard Jovencellus, Guigues Didier, le comte Guigues et son mistral Chabert de Morestel).	*Carta de chabannaria Petri Aldevoldi, quam episcopus emit*
C87	B9	7 / 49r	23 novembre 1107	Guigues le convers achète pour l'évêque une taxe sur le vin à Miséré.	*carta de cartone de vinea episcopi*
C88	B12	7 / 49	vers 1100	Ismidon Lombard vend à l'évêque la taxe qu'il percevait sur une vigne.	*carta de vina tolricio de vinea episcopi*
C89	B23	7 / 50r	1107	Francon de Biviers vend à l'évêque une terre à l'évêque près de l'Orme.	*carta franconis de biveu*
C90	B24	7 / 50	1109	Guillaume Chatbold vend une terre à l'évêque près de l'Orme.	
C91		7 / 50v	vers 1110	Raimbold et d'autres laïcs vendent à l'évêque une terre sous la condamine de l'Orme. L'évêque est représenté par Guigues le convers.	

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C92	B105	7 / 51r	vers 1100	Description du bénéfice de la prévôté de Saint-Donat détenu par l'évêque de Grenoble.	*carta de insula Alodisii*
C93	B11	7 / 51	vers 1100	L'évêque revient sur la transaction précédente, jugée irrégulière.	*Item carta de eadem insula, quomodo habuit illam episcopus Hugo*
C94	B27	7 / 51v	17 mai 1110	Chatbert de Morêtel, avant de mourir, abandonne toutes les églises et cimetières, notamment à Miséré.	*de cimiterio Sancti Martini*
C95	B18	7 / 51v-52r	vers 1100	Fondation d'un établissement de chanoines réguliers à Saint-Martin-de-Miséré.	*Carta sancti Martini*
C96	B14	7 / 52	1100	Partage de dîmes de Saint Ismier entre l'évêque (représenté par Guigues le convers) et le prieur de Saint-Martin-de-Miséré.	*de divisione decimę Sancti Imerii*
C97	A29	8 / 53-54r	avril 1090	Privilège d'Urbain II à Hugues de Grenoble. Il lui confirme la possession de l'église de Saint-Donat et interdit à quiconque de s'en prendre à ses droits.	
C98	A23	8 / 54r	vers 1092-1097	Mémoire d'Hugues de Grenoble à propos du conflit avec Guy de Vienne. Il y recopie 6 lettres d'Urbain II pour confirmer les éléments qu'il rapporte.	
C99	A1	8 / 54-55r	2 août 1107	Partage du Sermorens par Pascal II.	

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C100	A2	8 / 55	18 avril 1109	Lettre de Pascal II confirmant à Hugues de Grenoble l'église de Saint-Donat au diocèse de Vienne et la donation à Oulx.	
C101		8 / 55v-56r	1100-1117, 13 mars	Bulle de Pascal II confirmant à l'évêque, contre le comte Guigues, l'église de Saint-Donat et les autres biens de son évêché.	
C102	C82	8 / 56	13 juillet 1119	Calixte II confirme à Hugues l'accord prononcé par les évêques de Viviers et de Die sur le conflit avec le comte Guigues.	
C103		8 / 56 v-58r	10 février 1119	Bulle d'Honorius II à l'évêque Hugues confirmant ses possessions et ratifiant l'accord trouvé par Pascal II sur le différend entre l'évêque et son métropolitain Guy de Vienne.	
C104	A27	8 / 58-59r	11 août 894	Diplôme de Louis l'Aveugle roi de Provence. Confirme à l'évêque Isaac le précepte de son père Boson sur ses possessions à Saint-Donat notamment.	
C105	A3/ C107	8 / 59	22 janvier 1105	Charte de Saint-Donat par Hugues de Grenoble à propos des statuts du prieuré. Ce dernier est confié à la prévôté d'Oulx.	
		8 / 60		Concordia par Léger de Vienne et l'évêque de Die	

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C106		9 / 61v-62r	vers 1120	Redevances dues à l'évêque.	
C107	A3/ C105	9 / 62v-63r	22 janvier 1105	Charte de Saint-Donat par Hugues de Grenoble à propos des statuts du prieuré. Ce dernier est confié à la prévôté d'Oulx.	
C108		9 / 63r	1100 ou 1120	Accord entre Hugues de Grenoble et les chanoines de Saint-Donat par l'intermédiaire de Pierre de Die. Les chanoines abandonnent la dîme de la paroisse et du mandement de Saint-Donat.	
C109	B71	9 / 63	vers 1099, avant juillet 1099	Geoffroy de Moirans abandonne l'église de Saint-Donat et ses dépendances à l'évêque. Odilon, père de l'évêque, rend le bénéfice qu'il tenait de Geoffroy.	
C110	B58	9 / 63v-64r	11 juin 1108	Ainard de Moirans vend à l'évêque la moitié d'une dîme à Saint-Donat.	
C111	B59	9 / 64r	1080-1132	Guillaume Silvion de Charmes donne la dîme qu'il tenait d'Ainard de Moirans à Saint-Donat, à l'évêque.	
C112	B60	9 / 64r	1080-1132	Gérald Chalvet vend sa part de dîme.	
C113	B61	9 / 64r	1080-1132	Humbert Roux vend à l'évêque une dîme à Saint-Donat.	
C114	B62	9 / 64r	1080-1132	Silvio de Vireu vend sa part de dîme à Saint-Donat.	
C115	B63	9 / 64r	1080-1132	Pierre Moschilon, feudataire d'Ainard de Moirans, vend sa dîme de Saint-Donat à l'évêque.	

Acte	Copie	Cahiers et folios	Date	Nature et analyse de l'acte	Rubrique
C116	B64	9 / 64	4 juin 1109	La soeur de Pierre Moschilon abandonnent à l'évêque une demi dîme sur le blé à Saint-Donat.	
C117	B65	9 / 64v	vers 1110	Deux frères vendent à l'évêque une dîme à Saint-Donat obtenue d'Ainard de Moirans.	
C118	B54	9 / 65r	vers 1100	Cens dû à l'évêque par l'église d'Arvey.	
C119		9 / 65v	vers 1100	Fiefs tenus de l'évêque.	
C120		9 / 65v	vers 1100	Fiefs tenus de l'évêque.	
C121	B55	9 / 65v-66r	1080-1132	Fiefs de l'évêque à Saint-Donat.	

***CHAPITRE 4 :** *-Les formules féodales dans les cartulaires B et C (quatre tableaux) :*

Actes/ Formules	*venit ante presentiam*	*in manu*	*ad feudum habuit pro episcopo*	*ut bonam fidem*	*factum in domo episcopi*
B3		*in manu*	*ad feudum habuit pro episcopo*		
B4		*in manu*	*ad feudum habuit pro episcopo*		
B15		*in manu*			
B21	*venit ante presentiam*	*in manu*			
B28	*venit ante presentiam*	*in manu*			
B32					
B50	*venit ante presentiam*	*in manu*	*ad feudum*		
B87		*in manu*		*ut bonam fidem*	*factum in domo episcopi*
B91		*in manu*		*ut bonam fidem*	
B92		*in manu*			
B97		*in manu*			
B98					
B100		*in manu*		*ut bonam fidem*	
B108		*in manu*			
B119		*in manu*			
B123		*in manu*			
C14	*in presentia mea et bonorum virorum*				
C50		*in manu*			
C86					

Actes/Formules	*Ego*	*Formule de datation*	*Vidit et audit*
B3		*IIII idus marcii…anno incarnationis Dominicae…*	
B4			
B15		*Anno incarnationis Dominicae millesimo centesimo VIIII*	*Vidit et audit*
B21		*Anno incarnationis Dominicae millesimo centesimo VIIII…anno pontificatus domni Hugonis episcopi XXX*	
B28			
B32		*Facta carta ista venditionis III idus octobris…*	
B50			
B87			
B91		*Scripta haec carta est III idus junii…*	*Vidit et audit*
B92		*Haec donatio fuit facta VII idus septembris…*	*Vidit et audit*
B97			*Vidit et audit*
B98		*Scripta est haec carta XVIII kalendas octobris…*	
B100		*Scriptum est hoc XI kalendas mai…anno pontificatus domni Hugonis, episcopi, XXX I*	
B108			
B119		*II kalendas mai, luna XVI, anno incarnationis..*	
B123			
C14	*Ego*		

C50	*Ego*	*Factum est hoc anno ab incarnatione Domini…*	
C86	*Ego*	*Anno ab incarnatione Domini…*	

Actes/ Formules	*notum sit… presentibus et futuris*	*sicut melius…ad utilitatem suam et successorum suorum*	*fecit hominium episcopo*	*juravit fidelitatem*	*donaverunt michi et successsoribus meis in perpetuum possidendam*	*sine ullo retinento… sine injuria…*
B3			*fecit hominium episcopo*	*juravit fidelitatem*		*sine ullo retinento… sine injuria…*
B4			*fecit hominium episcopo*	*juravit fidelitatem*		
B15		*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	*sine ullo retinento… sine injuria…*
B21		*sicut melius…*				
B28	*notum sit…*	*sicut melius…*				
B32	*notum sit…*	*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	
B50		*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	
B87		*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	*sine ullo retinento… sine injuria…*
B91		*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	*sine ullo retinento… sine injuria…*
B92		*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	

B97		*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	*sine ullo retinento… sine injuria…*
B98		*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	*sine ullo retinento… sine injuria…*
B100		*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	
B108	*notum sit…*			*juravit fidelitatem*		*sine ullo retinento… sine injuria…*
B119		*sicut melius…*		*juravit fidelitatem*	*…in perpetuum …*	
B123	*notum sit…*	*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	
C14	*notum sit…*	*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	
C50		*sicut melius…*			*…in perpetuum …*	
C86	*notum sit…*				*…in perpetuum …*	

Actes/ Formules	Référence à la croisade	Don sur l'autel	*Pro redemptione*	*calumpniatus*	Menace d'excommunication
B3				*calumpniatus*	*iram Dei Patris…et excommunicatus et anathematizatus…*
B4					
B15					
B21				*calumpniatus*	*excommunicando et ab aecclesia expellendo*
B28					
B32					*iram Dei Patris…et excommunicatus et anathematizatus in perpetuum permaneat…*
B50					
B87			*Pro redemptione*		
B91					
B92					
B97					
B98					
B100					
B108	*Volens pergere Hierosolimam*				
B119				*calumpniatus*	
B123			*Pro redemptione*		
C14					

C50		*super altare*			
C86					

-Les actes souscrits et/ou rédigés par le scribe Amat :

Acte/Action	Rédige	Souscrit	*Testes*	*Vidit*	*Audit*	*Vidit et audit*
B3	X					
B4	X					
B8	X					
B9	X					
B11		X				
B12	X					
B13	X					
B15			X			
B19	X	X				
B21	X					
B22			X			
B23	X	X				
B24			X			
B27	X					
B32	X					
B36	X	X				
B37	X	X				
B39	X					
B55		X				
B56					X	
B58	X	X				
B64	X	X				X
B65			X			
B66			X			X
B67	X					
B68		X				X
B69	X	X				
B70	X					X

B75	X	X				
B76	X		X			
B77	X	X				
B78	X					
B79		X				
B80	X	X				
B82		X (*qui fecit hoc negotium*)				
B83				X		
B90	X					
B91	X			X		
B92	X			X		
B93	X					
B96	X					
B99		X				
B100	X					
B101	X	X				
B102	X		X			
B103	X					
B109	X					
B112		X				
B113	X					
B117	X			X		
B120	X					
B121	X			X		
B122	X					
B123	X					
B124	X					
B125	X					
B127	X					X

C39	X					

***CHAPITRE 5 :**

-Notice sur la fondation de Saint-Martin-de-Miséré[1246] *:*

« *Ego Hugo, Gratianopolitanę ęcclesię vocatus episcopus, notum facio successoribus meis et ęcclesię Gratianopolitanę filiis quomodo edificaverim ęcclesiam Beati Martini quę est in parrochia Sancti Himerii. Tres quippe clerici, Petrus videlicet Guilelmi, et Johannes Longobardus et Constantinus, seculo abrenuntiare volentes, venerunt ad me, postulantes ut eis regularem habitum traderem et locum ubi sub canonica professione et obędientia nostra Deo servirent. Quibus concessi ęcclesiam Sancti Martini eo pacto et partem cimiterii quę est ad australem plagam, ubi claustrum, domos et officinas facerent. Illam vero partem cimiterii, quę respicit ad aquilonem, michi meisque successoribus retinui, ubi domos et quę nobis forent necessaria construerum. Qui in sinodo nostra habitum regularem a nobis susceperunt, et, suscepta benedictione, obędientiam nobis promiserunt. Quibus postea donavi ęcclesiam Sancti Hymerii et ęcclesiam Beatę Marię de Biveu, retento annuo censu, scilicet decenu solidorum, excepta parata, et donavi eis medietatem decimę ejusdem parrochię quam laici possidebant, excepto de condaminis quas tunc habebam et de vinea quę fuit de chabanaria Petri Aldiardi : aliam vero medietatem michi meisque successoribus retinui. Sequenti vero tempore, predictis fratribus crescentibus numero et religione, donavi eis tanqum propriis filiis quindecim ęcclesias, retentis annuis censibus in ipsis ęcclesiis, excepta parata, videlicet : in ęcclesiis Sancti Pancratii et Sancti Hylarii VIII° sextaria frumenti mundati, ad mensuram Gratianopolitanam ; in ęcclesia Sancti Bernardi unam eiminam mellis ; in ęcclesia Sanctę Marię quę dicitur Episcopalis IIIes solidos et duas libras cerę ; in ęcclesia de Petra, et de Campo, et de Adreiz, et de Tencinis, et de Ortigeriis Xcim IIIIor solidos, excepta parata, et unam ceram de tribus libris : in ęcclesia de Crosis IIIIor solidos ; in ęcclesia Sancti Stephani de Arvisio Ve solidos ; in ęcclesiis Beatę Marię de Arvisio, et Sancti Johannis et de Deserto, retinui stationem meam cum soccis sex, a festivitate apostolorum Petri et Pauli usque ad Assumptionem beatę Marię. Hęc omnia predicta concessi prenominatis canonicis et successoribus eorum, salva in omnibus tam in ipsis quam in ęcclesiis eorum obędientia, potestate, subjectione, quam proprii canonici suo debent exhibere episcopo, non tamen ad destructionem, sed ad custodiam et defensionem. Successores vero mei eos tanquam boni patres tueantur et foveant ; ipsi autem tanquam boni filii eis obediant et in omnibus secundum Deum subjecti sint. Et si forte, quod absit, prenominatus locus*

[1246] *CG*, A4 (il existe deux copies de cet acte : voir *CG* B18 et C95.

canonicorum reguliarum solatio destitutus fuerit, tunc tam prefatę ęcclesię quam ęcclesiastica bona ad nos vel ad successores nostros tanquam ad proprium dominum suum redibunt ».

-Actes concernant la fondation de Saint-Jeoire :

« *Ego Hugo, Gratianopolitanę ęcclesię vocatus episcopus, dono fratribus Geraldo, Guilelmo et Barnardo, qui in manu nostra seculo abrenuntiaverunt et sub canonica professione vivere decreverunt et Deo servire, et successoribus eorum sub eadem professione viventibus, ęcclesiam Sancti Georgii cum parrochia sua, et capellam de Chignino cum parrochia sua, usque ad Bondolgiam pertinentem ; et ęcclesiam de Triverio, et ęcclesiam de Corruana et capellam de Balberio, cum decimis, et oblationibus, et cimiteriis et aliis ad jus ęcclesiastium pertinentibus. Et constituo ut omnes heę ęcclesię sint subjectę et respondeant ęcclesię Sancti Georii, ubi prenominati fratres commorantur. Et retineo michi et successoribus meis annuum censum in his ęcclesiis, videlicet : in ęcclesia de Triverio, censum duorum solidorum et paratam XII denariorum ; et in ęcclesia de Corruana, censum duorum solidorum et paratam denariorum XII ; et in capella de Balberio, censum XII denariorum et paratam VI denariorum : et hii omnes denarii sunt Valentinensis vel Viennensis monetę. Hujus capellę censum reddent Adoni, filio Geraldi, cui ego censum ipsius capellę donaverum ; post discessum vero ejus, reddent mihi et successoribus meis. Et, per parrochias harum quinque ęcclesiarum, retineo michi et successoribus meis quartam partem totius decimę, ea conditione ut, si predicti fratres decimas emerint, quartam partem precii reddam ; si gratis acquisierint, et ego sine precio quartam partem possideam ; hac servata inter nos conditione ut non liceat predictis fratribus, vel successoribus eorum, se ipsos, vel ęcclesias pertinentia alicui personę vel congregationi tradere ; similiter non liceat nobis, nec successoribus nostris, predictos fratres, seu ęcclesias vel ad ęccelsias pertinenti alicui loco vel personę, sine consilio et voluntate eorum, tradere : predicti vero fratres obedientes et subjecti existant nobis et successoribus nostris, tanquam canonici proprio episcopo ; nostri vero successores predictos fratres et locum eorum non destruant, sed tueantur et defendant sicut proprios filios. Si vero, quod absit, predictorum fratrum et successorum eorum sub canonica professione viventium cohabitatione locus destitutus fuerit, ęcclesiae vel bona ęcclasiastica ad episcopum Gratianopolitanum redeant. Facta hęc carta apud Arvisium, III° nonas julii, anno incarnationis dominicę millesimo C° X°, anno pontificatus domni Hugonis, episcopi Gratianopolitani, XXX. Ricardus scrispit* »[1247].

[1247] *CG*, B74 et C37.

« *Sciendum est quod Petrus de Sancto Andrea dedit ęcclesię Sancti Andreę et Hugoni, Gratianopolitano episcopo, et successorribus ejus, domum illam quam in cymiterio ejusdem ęcclesię ędificatvit ; et, pro hac convenientia et donatione, dedit ispi Petro Airaldus, decanus, in adjutorium, omnem calcam quę in ipsa domo posita fuit ; et episcopus V sextarios frumenti et tres avenę, eodem pacto, in adjutorium prefatę domus dedit. Et ipsa domus dum edificaretur, predictus Petrus habubit cotidianum victum in domo canonicorum. Testes hujus donationis et laudationis fuerunt : Airaldus, decanus, Geraldus, socius ejus, et Geraldus de Savoia.*

Est iterum sciendum quod Hugo, Gratianopolitanus episcopus, dedit canonicis Sancti Georgii, presentibus et futuris, et laudavit ęcclesiam de Coroana, et ęcclesiam de Balbeio, ęcclesiamque de Triverio atque ęcclesiam Sancti Georgii ; et, pro quarta parte decimę, quam prefatus episcopus in supradictis ęcclesiis retinuit, ipsi canonici, in uno quoque anno, predicto episcopo et successoribus ejus reddere debent octo sextarios frumenti mundati et octo civate, ad mensuram Gratianopolis, et novem sextarios boni vini vendibilis, ad mensuram Cambariaci, et sex solidos inter duas synodos, exceptis paratis. Frumentum et civata ad festum Omnium Sanctorum reddenda sunt ; vinum vero in quadragesima.

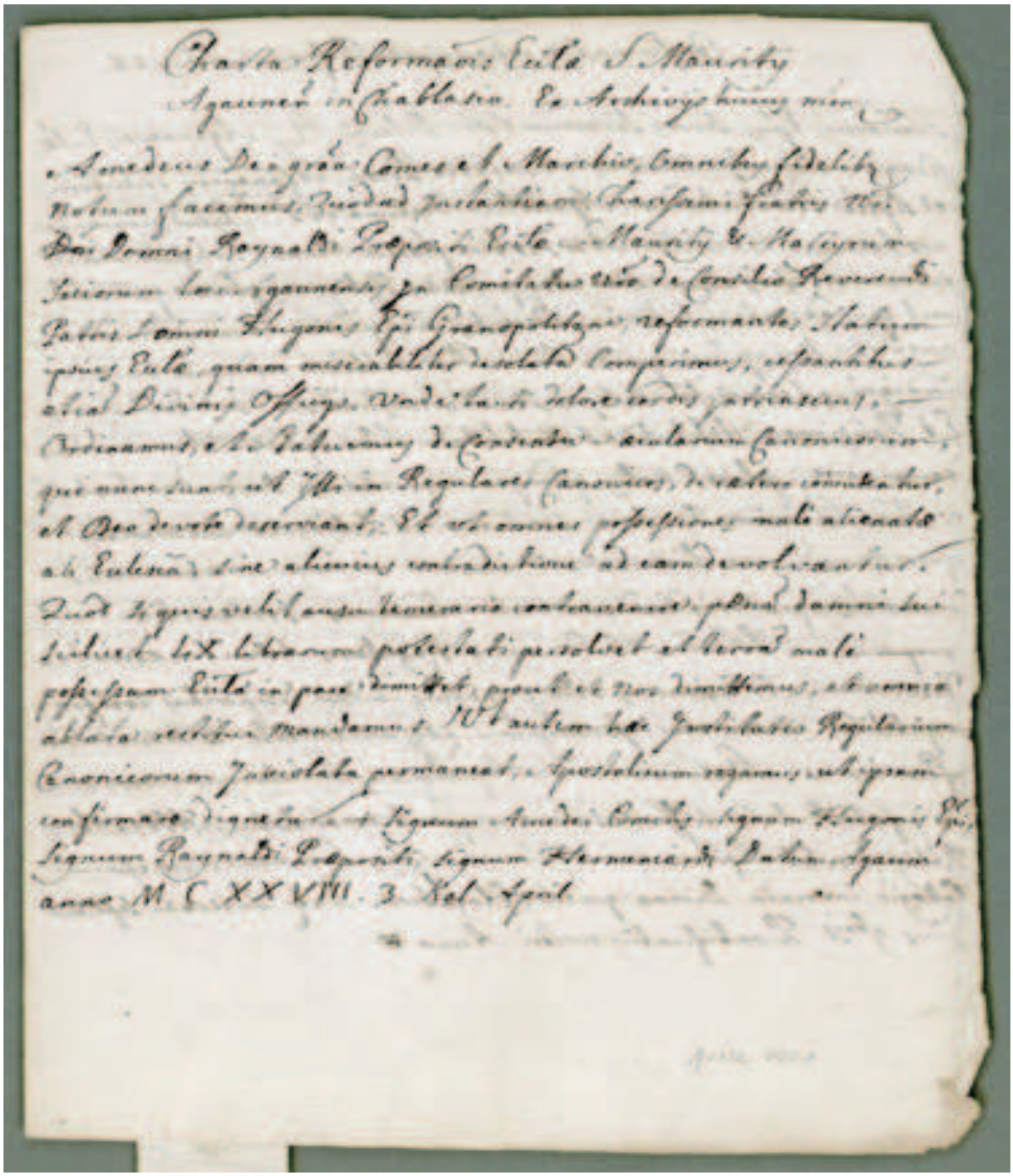
Iterum dedit eis capellam de Chinnino, pro qua supradicto episcopo et successoribus ejus X solidos inter duas synodos reddent melioris vulgaris monetę, preter paratam. Et, si decima hukus capellę, quę pro trecentis solidis in vadimonio est, ex toto redimenretur, quinquaginta solidos, quos episcopus in ipso vadimonio dedit, recuperare debet, vel successores ejus. Interim vero, dum decima ipsa redempta non fuerit vel ex toto adquisita, accipiet in ea episcopus, ad festum Omnium Sanctorum, singulis annis, duos sextarios frumenti mundati, et duos civate et tres vini ; et, si aliqua pars inde redempta fuerit, secundum illud quod remanserit, pro quattuor supradictis sextariis partem in ipsa decima accipiet et pro tribus vini. Dedit eis etiam ęcclesiam de Maireio et ęcclesiam de Claris Fontibus ; et, pro quarta parte decimę ipsarum ęcclesiarum, debent ipsi episcopo et successoribus ejus sex sextarios frumenti mundati et sex civate, et X solidos, tempore quod predictos census reddere, et duas libras cerę, ad sinodum Paschę. Tali vero conditione concessit eis ut jugiter in aliqua istarum duarum ęcclesiarum regulares canonici commaneant ; nam aliter eas episcopus retineret in proprios usus, etiam cum omnibus melioramentis sive adquisitis.

Similiter hoc eodem tenore concessit eis et dedit ęcclesiam de Alto Vilare, et ęcclesiam de Dextreriis, et ęcclesiam de Deserto, et bona ipsarum ; sed retinuit in eis, sibi et successoribus suis, quartam partem tocius decimę istarum parrochiarum. Quę decimę, quandocumque adquisite

fuerint, quartam partem precii Gratianopolitanus episcopus in eis persolvet ; et insuper retinuit similiter sibi pro ęcclesia de Deserto VIII solidos, inter duos sinodos, et pro ęcclesia de Alto Vilare IIos, et pro ęcclesia de Dextrariis duos, et unum cartallum mellis, ad festum Omnium Sanctorum, exceptis paratis »[1248].

[1248] *CG*, C44.

-Copie du XVIIe siècle de l'acte des comtes de Savoie introduisant la réforme régulière dans l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune (côte : CHA 2/1/4/1)[1249].



[1249] Extrait du site de la *Fondation des archives historiques de l'abbaye de Saint-Maurice* (http://www.digi-archives.org/fonds/aasm/index.php?session=public&lang=fr&action=image&ref=CH%20AASM%20CHA%20002%20001%20004%200000&img=0).

-Réforme et solitude à l'aune de l'entourage d'Hugues de Grenoble dans la VSH.

Individus ou groupes cités dans la *Vita*	**Lien avec Hugues**	**Lien avec la réforme / fonction dans l'Eglise**	**Lien avec les concepts de solitude / isolement / séparation**	**Occurences**
Ayrald de Maurienne	Archiprêtre d'Hugues	Evêque de Maurienne	Chartreux à Portes	2
Hugues II	Successeur d'Hugues, présent à ses funérailles	Evêque de Grenoble	Chartreux à la Grande-Chartreuse	3
Odilon de Châteaneuf	Père d'Hugues de Grenoble, vassal de Gérard de Moirans		Convers à la Grande-Chartreuse	1
Mère d'Hugues			Recluse chez elle à la mort de son époux	1
Bruno	Fondent ensemble la Grande-Chartreuse ; à de nombreuses reprises Hugues trouve refuge et conseil auprès de Bruno	Promoteur d'un mode de vie semi-érémitique ; Urbain II l'appelle à ses côtés à Rome	Fondateur de la Grande-Chartreuse	2
Guillaume	Compagnon de cellule d'Hugues à la Grande-Chartreuse ; « compagnon inséparable du bienheureux pendant vingt ans »	Prieur de Saint-Laurent à Grenoble, abbé de Saint-Chaffre	Séjourne à la Grande-Chartreuse	2
Gautier Chaunais	« Compagnon » d'Hugues	Chanoine de Grenoble	Chartreux (« Vécut chez nous » précise Guigues)	1
Ulric de Die	Elève d'Hugues, présent aux funérailles d'Hugues	Evêque de Die, doyen du chapitre de Grenoble	Chartreux	2

Individus ou groupes cités dans la *Vita*	Lien avec Hugues	Lien avec la réforme / fonction dans l'Eglise	Lien avec les concepts de solitude / isolement / séparation	Occurences
Godefroid	Présent aux funérailles d'Hugues	Evêque de Chartres, légat d'Innocent II		2
Hugues de Die	Protecteur d'Hugues	Evêque de Die, légat de Grégoire VII	Chassé par le comte Guigues, Hugues se réfugie chez lui	2
Les compagnons d'Hugues	Forment son équipe dans son combat contre les laïques	« Tous des religieux »	Remplacent la communauté du cloître	4
Guigues Didier	Seigneur grenoblois, « l'un des plus puissants après le comte »	Soutien d'Hugues		1
Comtes de Savoie (Humbert et Amédée III)	Dévoués à Hugues			1
Les Guigues, comte d'Albon	« Adversaires » d'Hugues à Grenoble			1
Henri V	Ennemi de Pascal II			1
Wormand	Archevêque de Vienne	simoniaque		1
Pierreleone	Sa famille aurait accueilli Hugues lors d'un séjour à Rome.	Schismatique (Anaclet II)		1
Guy de Vienne	Archevêque de Vienne, opposé à Hugues sur les terres de Sermorens	Pape Calixte II		1

Individus ou groupes cités dans la *Vita*	Lien avec Hugues	Lien avec la réforme / fonction dans l'Eglise	Lien avec les concepts de solitude / isolement / séparation	Occurences
Comtesse Mathilde	Comtesse de Canossa. Soutien et équipe Hugues avant son investiture	Alliée de Grégoire VII		1
Grégoire VII	Investit Hugues	Pape réformateur	Ordonne à Hugues de quitter la Chaise-Dieu pour reprendre les rênes de son diocèse.	2
Pascal II		idem		1
Innocent II	Canonise Hugues	idem	Demande à Guigues la rédaction de la Vita de l'évêque de Grenoble	2
Honorius II	Hugues lui écrit puis va à sa rencontre pour obtenir d'être relevé de sa fonction d'évêque.	idem		1

***CHAPITRE 6 :**

-Les citations et références bibliques dans l'oeuvre de Guigues le chartreux - les Lettres, les coutumes et la Vita sancti Hugonis - (3 tableaux) :

Dans les lettres de Guigues le chartreux, on trouve quatre-vingt-sept citations et références bibliques, dans les lettres 1 à 6 ; il n'y en a aucune dans les lettres 7-8-9. Les références les plus fréquentes proviennent des psaumes (vingt extraits au total, dont dix dans la lettre au duc d'Aquitaine et cinq dans celle au cardinal Aimeric), de l'évangile de Matthieu (sept, dans les lettres 1-4-5), l'évangile de Luc (cinq extraits, dans les lettres 2-3-4-5) et l'épître aux Ephésiens (neuf au total, dans les lettres 1-2-3-5-6).

Dans les Coutumes de Chartreuse, outre une référence à saint Augustin et une à la règle de saint Benoît, on trouve quarante références ou citations de l'Ancien Testament dont dix des Psaumes (dans le prologue et les chapitres 14, 15, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 41, 43 73, 80) et trente-quatre du Nouveau Testament dont treize de l'évangile de Matthieu (dans le prologue et les chapitres 16, 20, 22, 24, 25, 38, 41, 72, 73 et 80).

Lettres de Guigues le Chartreux	**Ancien Testament.**	**Nouveau Testament.**	**Autre référence.**
Lettre 1 « à un ami, sur l'éloge de la solitude ».	*Lam*. 3, 28. *Ps*; 140, 2. *Lév*. 1, 17. *Nombr*. 9, 19. *Ps*. 44, 4. *Cant*. 3, 18.	*Phil*. 1, 21. *Rom*. 8, 17. II *Tim*. 2, 11-12. *Matth*. 20, 21-22. *Ephés*. 5, 2.	Jérôme, *Ep*. 14, 10.
Lettre 2 au maître des templiers.	*Job* 7, 1. *Ps*. 18, 14. *Gen*. 1, 27. *Is*. 42, 13. *Ps*. 114, 6.	*Rom*. 6, 12-13. *Gal*. 5, 17. II *Cor*. 3, 5. *Ephés*. 6, 10-11. *Ephés*. 6, 12. *Ephés*. 6, 14-17. I *Cor*. 9, 26-27. *Rom*. 13, 1. *Jac*. 4, 6. *Phil*. 2, 8. *Phil*. 2, 9-11. Lc 14, 11.	
Lettre 3 à Innocent II.	*Jn* 14, 27. *Gen*. 18, 27.	*Ephés*. 6, 10. *Ephés*. 6, 16-17. *Ephés*. 6, 12. *Dan*. 13, 52. *Lc* 22, 32.	
Lettre 4 au duc d'Aquitaine.	*Ps*. 2, 7. *Ps*. 2, 8. *Ps*. 18, 6. *Ps*. 18, 5. *Ps*. 21, 17-18. *Ps*. 21, 28. *Ps*. 44, 3. *Ps*. 44, 17. *Ps*. 71, 6 et *Jug*. 6, 37-38. *Ps*. 71, 8.	*Matth*. 16, 23. *Lc* 15, 7.	

Lettre 5 au cardinal Aimeric.	*Ps*. 101, 12. *Ps*. 33, 13. *Is*; 59, 1. *Ex*. 33, 5. *Ex*. 33, 4. *Jonas* 3, 6. *Amos* 6, 1-4. *Amos* 6, 6. *Jug*. 6, 5. *Ps*. 16, 4. *Ps*. 68, 10. *Ps*. 25, 8. *Deut*. 4, 9. *Sag*. *Sir*. 30, 24. *Prov*. 4, 23.	*Ephés*. 5, 16. *Act*. 17, 28. *Lc* 21, 34. *Matth*. 11, 29. *Matth*. 10, 24. *Lc* 6, 40. *Jn* 13, 16. II *Cor*. 11, 27. *Matth*. 16, 26. *Matth*. 25, 41. *Matth*. 25, 34. *Héb*. 13, 20-21.	
Lettre 6 au concile de Jouarre.	*Ps*. 115, 15. *Ex*. 2, 11-12. *Nombr*. 25, 7-11. I *Macc*. 2, 24. *Deut*. 13, 11.	*Lc* 13, 6. *Apoc*. 7, 14. *Ephés*. 6, 11-15. *Act*. 8, 20. *Act*. 5, 3-4. *Act*. 13, 9-11. *Jn* 2, 15.	

Chapitre des Coutumes de Chartreuse.	**Ancien Testament.**	**Nouveau Testament.**	**Autre référence.**
Prologue.	*Prov*. 27, 2.	*Matth*. 6,1.	
Chapitre 14 (« Encore l'observance au sujet des morts »).	*Lam*. 3, 28. *Jér*. 15, 17.		Saint Augustin (*De vera religione*, *PL* 34, c. 151).
Chapitre 15 (« L'institution du prieur »).	*Amos* 6, 14. *Gen*. 11, 4.		
Chapitre 16 (« Le procureur de la Maison-inférieure »).		*Luc* 10, 42.	
Chapitre 20 (« Les pauvres et les aumônes »).	*Ps*. 45, 11. *Ps*. 76, 7. *Ps*. 34, 13. *Ps*. 84, 9. *Ps*. 33, 9.	*Luc* 10, 39-41. I *Pierre* 2, 21. I *Cor*. 13, 12. *Luc* 10, 42. *Matth*. 7, 5. *Gal*. 6, 10.	
Chapitre 21 (« Les femmes »).	III *Rois* 11, 1-4. II *Sam*. 11, 2. *Jug*. 14, 1-2 et 16, 1 et 4. *Gen*. 19, 30. *Gen*. 6, 2. *Prov*. 7, 21. *Prov*. 6, 27-28.		
Chapitre 22 (« Le novice »).	*Ps*. 16, 4. *Gen*. 50, 21.	II *Tim*. 2, 11. *Matth*. 5, 23-24. *Luc* 19, 8. *Luc* 11, 8.	
Chapitre 23 (« La profession du novice »).	*Ps*. 118, 116.		
Chapitre 24 (« Oraison sur la cuculle »).		*Rom*. 13, 14. *Gal*. 3, 27.	
Chapitre 25 (« Oraison sur le novice »).	*Ps*. 33, 9. I *Sam*. 15, 22.	*Jn*. 14, 6. *Matth*. 11, 28. *Hebr*. 12, 1. *Jn*. 10, 16. *Jn*. 12, 26.	

Chapitre 27 (« L'âge auquel nous pouvons recevoir »).	*Nombr*. 26, 2.		
Chapitre 38 (« Le soin des malades »).		*Matth*. 9, 12.	Règle de saint Benoît, cap. 36.
Chapitre 41 (« Nous ne devons avoir aucunes possessions hors du désert. La sépulture des étrangers »).	*Ps*. 7, 10. *Jér*. 17, 10. *Prov*. 30, 8.	*Rom*. 14, 12.	
Chapitre 43 (« Même sujet de nouveau et à quelle époque ils se recouchent après Matines »). NB. Le chapitre 42 s'intitulait « L'office divin des frères laïcs ».	*Ps*. 123, 8.		
Chapitre 72 (« La rasure des frères »).		I *Pierre* 5, 5.	
Chapitre 73 (« La réception d'un novice »).	*Tob*. 2, 14.	*Matth*. 5, 23-24. *Col*. 1, 23.	
Chapitre 80 (« Eloge de la vie solitaire »).	*Gen*. 24, 63. *Gen*. 32, 23-30. *Ex*. 24, 18. III *Rois* 19, 9-14. IV *Rois* 2, 10-15. *Jér*. 15, 17. *Jér*. 9, 1. *Jér*. 9, 2. *Lam*. 3, 26. *Lam*. 3, 27. *Lam*. 3, 28. *Lam*. 3, 30.	*Hébr*. 11, 16. *Col*. 3, 2. *Luc* 1, 80. *Matth*. 3, 13-17. *Matth*. 14, 3-12. *Matth*. 4, 1-11. *Matth*. 14, 23. *Matth*. 26, 39-44. *Matth*. 7, 14. *Matth*. 7, 13.	

Chapitre dans la *Patrologie Latine*	**Renvoi dans Bligny et Chomel**	**Ancien Testament**	**Nouveau Testament**
Chapitre 1	Paragraphe 1		I *Corint*.26.27.28
Chapitre 1	Paragraphe 5 : « Sa mère »	*Deuteronome* 5.16 *Ex*.20.12	
Chapitre 1	Paragraphe 5 : « Sa mère »	*Ps*. 142 (6)	
Chapitre 2	Paragraphe 10 : « la tentation »		II *Corint*. 12
Chapitre 2	Paragraphe 10 : « la tentation »	*Zach*.3.1	
Chapitre 2	Paragraphe 10 : « la tentation »		*Mathieu* 4.9 *Luc* 4.7
Chapitre 2	Paragraphe 12	*Hébr*. 12.6	
Chapitre 2	Paragraphe 13	*Juges* 4.5	
Chapitre 3	Paragraphe 15 : « Fuite à la Chaise-Dieu »	*Ezéchiel* 1.4	
Chapitre 3	Paragraphe 15 : « Fuite à la Chaise-Dieu »	*Ps*. 18 (26)	
Chapitre 3	Paragraphe 15 : « Fuite à la Chaise-Dieu »		*Corinth* 11 (29)
Chapitre 3	Paragraphe 20 : « Un évêque tourmenté »	*Ps*. 94 (19)	
Chapitre 4	Paragraphe 22 : « Contre les femmes »		*Rom*. 13 (7)
Chapitre 4	Paragraphe 22 : « Contre les femmes »	*Jérémie* 9 (21)	
Chapitre 4	Paragraphe 25 : « Amour de la vérité »	*Proverbes* 28 (1)	

Chapitre dans la *Patrologie Latine*	**Renvoi dans Bligny et Chomel**	**Ancien Testament**	**Nouveau Testament**
Chapitre 4	Paragraphe 27 : « Son humilité »		*Luc* 6.2/28
Chapitre 4	Paragraphe 27 : « Son humilité »		*Mathieu* 5.44/45
Chapitre 4	Paragraphe 28 : « La garde des sens »	*Job* 14.2	
Chapitre 4	Paragraphe 28 : « La garde des sens »		*Pierre Ep*. I.8
Chapitre 5	Paragraphe 29 : « Sa bienfaisance »		*Corinth*. 9.7
Chapitre 5	Paragraphe 29 : « Sa bienfaisance »		*Luc* 11 (41)
Chapitre 5	Paragraphe 30 : « Sa justice »	*Isaïe* 33 (15)	
Chapitre 5	Paragraphe 32 : « Le prédicateur »		*Actes* I (1)
Chapitre 5	Paragraphe 35 : « Tentatives de démission »		*Luc* 17 (10)
Chapitre 5	Paragraphe 35 : « Tentatives de démission »		*Philippiens* 3 (12)
Chapitre 5	Paragraphe 35 : « Tentatives de démission »	*Ps*. 39 (5)	
Chapitre 6	Paragraphe 45		*Ephès*. 4 (22-24)

BIBLIOGRAPHIE

Sources

-Alexis Auvergne, éd., *Documents inédits relatifs au Dauphiné. Premier volume contenant le cartulaire de Saint-Robert et le Cartulaire des Ecouges*, Grenoble, 1865.

-Bernard de Clairvaux, *Lettres I*, Paris, 1997.

-Bernard de Clairvaux, *L'amour de Dieu*, Paris, 2010.

-Bernard Bligny, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)*, Grenoble, 1958.

-*Cartulaire Lyonnais. Documents inédits pour servir à l'histoire des anciennes provinces de Lyonnais, Forez, Beaujolais, Dombes, Bresse et Bugey, comprises jadis dans la Pagus Major Lugdunensis. Recueillis et publiés par Marie-Claude Guigue*, Saint-Etienne, 1885.

-Jules Chevalier, *L'abbaye Notre-Dame de Valcroissant, de l'ordre de Cîteaux au diocèse de Die*, Valence, 1898.

-Ulysse Chevalier, éd., *Cartulaire de Saint-André-le-Bas, ordre de Saint-Benoît, suivi d'un appendice de chartes inédites sur le diocèse de Vienne (IX-XIIe siècles)*, Lyon, 1869.

-Ulysse Chevalier, *Cartulaire de l'abbaye Notre-Dame de Léoncel, au diocèse de Die, ordre de Cîteaux, publié d'après les documents originaux conservés aux archives de la Préfecture de la Drôme*, Montélimar, 1869.

-Ulysse Chevalier, *Cartulaire municipal de la ville de Montélimar, publié d'après les documents originaux conservés aux Archives de la commune*, Montélimar, 1871.

-Ulysse Chevalier, *Cartulaire de l'abbaye de Notre-Dame de Bonnevaux, au diocèse de Vienne, ordre de Cîteaux, publié d'après le manuscrit des Archives nationales*, Grenoble, 1889.

-Ulysse Chevalier, éd., *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Chaffre du Monastier, ordre de Saint-Benoît et Chronique de Saint-Pierre du Puy. Cartulaire du prieuré de Paray-le-Monial et visites de l'ordre de Cluny*, Paris, 1891.

-Ulysse Chevalier, *Description analytique du cartulaire du chapitre de Saint-Maurice de Vienne suivie d'un appendice de chartes et Chronique inédite des Evêques de Valence et de Die*, Valence, 1891.

-Ulysse Chevalier, *Codex diplomaticus ordinis sancti rufi valentiae, publié d'après les chartes originales conservées aux Archives départementales de la Drôme et divers recueils manuscrits*, Valence, 1891.

-Ulysse Chevalier, éd., *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Barnard de Romans (810-1093)*, Romans, 1898.

-Ulysse Chevalier, éd., *Regeste dauphinois ou Répertoire chronologique et analytique des documents imprimés et manuscrits relatifs à l'histoire du Dauphiné, des origines chrétiennes à l'année 1349*, Valence, 1913-1927.

-Nicolas Chorier, *Histoire générale de Dauphiné*, 2 tomes, Grenoble, 1661.

-Giovanni Collino, *Le carte della prevostura d'Oulx, raccolte e riordinate cronologicamente fino al 1300*, Pinerolo, 1908.

-Giles Constable, ed., *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge, 1967.

-Jacques Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, Paris, 1967.

-*Gallia christiana novissima, Histoire des archevêchés, évêchés et abbayes de France, accompagnée des documents authentiques*, 7 vol., 1899-1920.

-Paul-Emilie Giraud, *Essai historique sur l'abbaye de Saint-Barnard et sur la ville de Romans. Deuxième partie. Preuves*, Lyon, 1866.

-Paul-Emile Giraud, *Essai historique sur l'abbaye de Saint-Barnard et sur la ville de Romans. Complément textuel du cartulaire faisant suite aux preuves de la première et de la deuxième partie*, Lyon, 1869.

-*Guibert de Nogent, Autobiographie*, Edmond-René Labande, éd. et trad., Paris, 1981.

-*Guigues Ier, Prieur de Chartreuse, Coutumes de Chartreuse*, introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux, Paris, 1984.

-*Guigues Ier, Vie de saint Hugues, évêque de Grenoble : l'ami des moines*, traduction de Marie-Ange Chomel, introduction de Bernard Bligny, Grenoble, 1984.

-*Guigues Ier. Les méditations : recueil de pensée*, traduit du latin par un chartreux, Paris, 2001.

-Philip Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2 vol., Leipzig, 1888.

-Paul Kehr, *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia. I Katalanien. II. Urkunden und Regesten*, Berlin, 1926 (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, NF XVIII, 2).

-Jean Leclercq et Henri-Maria Rochais ed., *S. Bernardi opera*, Rome, 1977.

-Charles Le Coulteux, *Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429*, 8 vol., Montreuil, 1887-1891.

-*Lettres des premiers chartreux : saint Bruno, Guigues, saint Anthelme, introductions, texte critique, traduction et notes par un chartreux*, Paris, 1962.

-Léon Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, 2 vol., Montreuil, 1890-1893.

-Jean Mabillon, *Acta sanctorum ordinis Sancti Benedicti*, 9 vol., Paris, 1668-1701.

-Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vol., Paris, Leipzig, 1901-1927.

-Jules Marion, éd., *Cartulaires de l'église cathédrale de Grenoble dits Cartulaires de saint Hugues*, Paris, 1869.

-Léon Mirot, ed., *La Chronique de Morigny (1095-1152)*, Paris, 1909.

-Charles de Monteynard, éd., *Cartulare moansterii beatorum Petri et Pauli de Domina, Cluniacensis ordinis, Gratianopolitanae dioecensis*, Lyon, 1859.

-*Patrologiae tomus CXLIV, S. Petri Damiani. Opera omnia*, vol. I, Jacques-Paul Migne, éd., Petit Montrouge, 1853.

-*Patrologiae tomus CLI, B. Urbani II pontificis romani. Epistolae, diplomata, sermones*, Jacques-Paul Migne, éd., Petit Montrouge, 1853.

-*Patrologiae tomus CLIII, S. Bruno carthusiensium institutor, Guigo I, Guigo II, priores carthusiae majoris S. Hugo Lincolniensis episcopus*, Jacques-Paul Migne, éd., Petit Montrouge, 1854.

-*Patrologiae tomus CLIV, Hugonis, abbatis Flaviniacensis. Chronica*, Jacques-Paul Migne, éd., Petit Montrouge, 1853.

-*Patrologiae tomus CLVII, Hugo Lugdunensis archiepiscopus. Epistolae et privilegia*, Jacques-Paul Migne, éd., Petit Montrouge, 1854.

-*Patrologiae tomus CLXIII, Paschalis II, Gelasii II, Calixti II, Romanorum pontificum. Epistolae et privilegia*, Jacques-Paul Migne, éd., Petit Montrouge, 1854.

-*Patrologiae tomus CLXXIX, Innocentius II pontifex romanus. Epistolae et privilegia*, Jacques-Paul Migne, éd., Petit Montrouge, 1855.

-*Patrologiae tomus CLXXXII, S. Bernardi, abbatis primi Clarae-Vallensis. Opera omnia*, vol. I, Jacques-Paul Migne, éd., Petit Montrouge, 1859.

-*Patrologiae tomus CLXXXV, S. Bernardi, abbatis primi Clarae-Vallensis. Opera omnia*, vol. IV, Jacques-Paul Migne, éd., Petit Montrouge, 1860.

-*Patrologiae tomus CLXXXIX, Petri venerabilis, abbatis Cluniacensis noni. Opera omnia*, Jacques-Paul Migne, éd., Petit Montrouge, 1854.

-Emmanuel Pilot de Thorey, *Cartulaire de l'abbaye bénédictine de Notre-Dame et Saint-Jean-Baptiste de Chalais, au diocèse de Grenoble*, Grenoble, 1879.

-*Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, formé par Auguste Bernard, complété, révisé et publié par Alexandre Bruel, 6 vol., Paris, 1876-1903.

-Joseph-Charles Roman, *Les chartes de l'Ordre dauphinois et provençal de Chalais, 1101-1400*, Paris, 1923.

-Joseph Roman, *Deux chartes dauphinoises inédites du XIe siècle*, Grenoble, 1886.

-*Ulciensis ecclesiae chartarium animadversionibus illustratum ab Antonio Rivautella*, Turin, 1753.

-Adalbert de Vogüé, *Dialogues de saint Grégoire le Grand*, Paris, 1978.

Etudes

-*Les actes comme expression du pouvoir au haut Moyen-Âge. Actes de la Table ronde de Nancy. 26-27 novembre 1999*, Marie-José Gasse-Grandjean et Benoît Michel Tock, éd., Turnhout, 2003.

-Pierre Adnès, article « Larmes », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. IX, Paris, 1976, col. 287-303.

-Maurice Agulhon, *Un mouvement populaire au temps de 1848. Histoire des populations du Var dans la première moitié du XIXe siècle*, thèse soutenue en 1969.

-Stuart Airlie, « Les élites en 888 et après, ou comment pense-t-on la crise carolingienne ? », dans François Bougard, Laurent Feller, Régine Le Jan, ed., *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellement*, Turnhout, 2006, p. 425-437.

Stuart Airlie, « *Security and insecturity of identity and status in the carolingian elite* », dans François Bougard, Hans-Werner Goetz, Régine Le Jan, ed., *Théorie et pratiques des élites au haut Moyen Âge*, Turnhout, 2011, p. 221-240.

-Guy Allard, *Dictionnaire historique, chronologique, géographique, généalogique, héraldique, juridique, politique et botanographique du Dauphiné*, Grenoble, 1864.

-Bernard Andenmatten, Laurent Ripart, Germain Hausmann, Françoise Vanotti, dir. *Ecrire et conserver. Album paléographique et diplomatique de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune (VIe-XVIe s.)*, Chambéry, 2010.

-Etienne Anheim, Enrico Castelli Gattinara, « Jeux d'échelles. Une histoire internationale », *Revue de synthèse*, 130, 4, 2009, p. 661-677.

-Etienne Anheim et Pierre Chastang, dir., *Médiévales*, n°56, *Pratiques de l'écrit*, 2009.

-Pierre Aubé, *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, 2003.

-Martin Aurell, « Le comte, l'aristocratie et les villes en Provence (972-1018) », dans Xavier Barrat I Altet, dir., *La catalogne et la France méridionale autour de l'an mil*, Barcelone, 1991, p. 150-159.

-Laurent Avezou, « La biographie, mise au point méthodologique et historiographique », dans *Hypothèse*, 4, 2001/1, séminaire de l'Ecole doctorale d'histoire, p. 13-24.

-Joseph Avril, « Observance monastique et spiritualité dans les préambules des actes (Xe-XIIIe siècle) », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 85 (1990), p. 1-29.

-Joseph Avril, « La participation du clergé diocésain aux décisions épiscopales », dans Michel Parisse, ed., *A propos des actes d'évêques. Hommage à Lucie Fossier*, Nancy, 1991, p. 251-263.

-Joseph Avril, « La participation du chapitre cathédrale au gouvernement du diocèse », dans Marie-Humbert Vicaire, ed., *Le monde des chanoines. XIe-XIVe siècles*, *Cahiers de Fanjeaux*, n°24, Toulouse, 1995, p. 41-63.

-Jean-Pierre Azéma, *Jean Moulin : le politique, le rebelle, le résistant*, Paris, 2003.

-Vincent Azoulay, *Périclès. La démocratie à l'épreuve du grand homme*, Paris, 2010.

-Marie-Christine Bailly-Maître, *L'Argent. Du minerai au pouvoir dans la France médiévale*, coll. Espaces médiévaux, Paris, 2002.

-Giulia Barone, « Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du Xe siècle », dans *Les fonctions des saints dans le monde Occidental (IIIe-XIIIe siècle), Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, 1991, p. 435-446.

-Sébastien Barret, « *Ad captandam benevolentiam*. Stéréotype et inventivité dans les préambules d'actes médiévaux », dans Michel Zimmermann, dir., *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-St-Quentin-en-Yvelines. 14-16 juin 1999*, Paris, 2001, p. 321-336.

-Dominique Barthélémy, « La mutation féodale a-t-elle eu lieu (note critique) », *Annales ESC*, mai-juin 1992, vol 47 n°3, p. 767-777.

-Dominique Barthélemy, *La société dans le comté de Vendôme, de l'an mil au XIVe siècle*, Paris, 1993.

-Dominique Barthélemy, *La mutation féodale a-t-elle eu lieu ?*, *Servage et chevalerie dans la France des Xe et XIe siècles*, Paris, 1997.

-Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola, Oeuvres Complètes*, t. 3, Paris, 2002.

-Jean Batany, « L'Eglise et le mépris du monde » (à propos de Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde, de Saint Ambroise à la fin du siècle*), *Annales ESC 20*, 1965, p. 1006-114.

-François Baucheron, dir., *Autour du groupe épiscopal de Grenoble : deux millénaires d'histoire*, Lyon, 1988.

-Jean Becquet, « Vie canoniale en France aux Xe-XIIe siècles. Chanoines réguliers et érémitisme clérical », *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48, Paris, 1972, p. 361-370.

-Alain Belmont et Alain Badin de Montjoye, « Le monastère des Écouges et son domaine », *Archéologia* n°458, septembre 2008, p. 56-64.

-Peter L. Berger, Thomas Luckman, *La construction sociale de la réalité*, Paris, 1986 (Première édition en 1966).

-Patrice Beck, « La France entre Seine et Loire (Lyonnais, Bourgogne, Orléanais, Vendômois, Maine, Anjou, Bretagne) », dans Laurent Feller et Chris Wickam, *Le marché de la terre au Moyen-Âge*, Rome, p. 113-129.

-Bernard Bligny, « Un aspect de la vie religieuse au Moyen Âge. La concurrence monastique dans les Alpes au XIIe siècle », dans *Bulletin philologique et historique du CTHS*, 1951-1952, p. 279-287.

-Bernard Bligny, *L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne, XIe-XIIe siècles*, Paris, 1960.

-Bernard Bligny, « L'érémitisme et les chartreux », dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milan, 1965, p. 248-270.

-Bernard Bligny, dir., *Histoire du Dauphiné*, Toulouse, 1973.

-Bernard Bligny, « Le Dauphiné, quelques remarques », dans *Actes de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Bordeaux, 1973, p. 79-84.

-Bernard Bligny, « Les chartreux dans la société occidentale du XIIe siècle », dans *Aspects de la vie conventuelle aux XIe-XIIe siècles*, Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 5e congrès, Saint-Etienne, 1974, p. 29-51.

-Bernard Bligny, *Grenoble*, collection *Histoire des diocèses de France*, vol. 12, Paris, 1977.

-Bernard Bligny, « L'église et le siècle de l'an mil au début du XIIe siècle », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Poitiers, 1983, p. 5-33.

-Marc Bloch, *La société féodale*, Paris, 1949.

-Marc Bloch, *Les rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, 1983, préface de Jacques Le Goff.

-Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, 2005.

-Renate Blumenthal, *The Investiture Controversy : Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*, Philadelphia, 1988.

-Renate Blumenthal, *Papal Reform and Canon Law in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Brookfield, 1998.

-Renate Blumenthal, *Gregor VII : Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*, Darmstadt, 2001.

-Pierre Boglioni, « Miracle et Nature chez Grégoire le Grand », dans *Cahiers d'études médiévales*, 1, Montréal, 1974, p. 11-102.

-Guy Bois, *La mutation de l'an mil : Lournand, village mâconnais de l'Antiquité au féodalisme*, Paris, 1989.

-Pierre Bonnassie, *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle : croissance et mutations d'une société*, Toulouse, 1976.

-Pierre Bonnassie, « Du Rhône à la Galice : genèse et modalités du régime féodal », dans *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches*, Paris, 1980, p. 17-55.

-Pierre Bouet, « Les sources hagiographiques : nature et méthodes d'analyse », dans Pierre Bouet, François Neveux, dir., *Les saints dans la Normandie médiévale*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (26-29 septembre 1996), Caen, 2000, p. 11-20.

-Albert du Boys, *Vie de Saint Hugues, évêque de Grenoble, suivie de la vie d'Hugues II, son successeur ; d'un extrait d'une biographie de S. Hugues, abbé de Léoncel, et d'une notice chronologique sur les évêques de Grenoble*, Grenoble, 1837.

-Edina Bozoky « La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin du IXe-fin du XIe siècle » dans Anne-Marie Helvetius, Edina Bozoky, ed., *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, Turnhout, 1999, p. 271-292.

-Edina Bozoky, « Introduction », dans *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident : actes du colloque international du Centre d'Etudes supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers, 11-14 sept 2008*, Brepols, 2012.

-Constance Brittain Bouchar, *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca, 1987.

-Constance Brittain Bouchard, « *The Bosonids or Rising to Power in the Late Carolingian Age* », dans *French Historical Studies*, 15, 1988, p. 407-431.

-Constance Brittain Bouchard : « *Burgundy and Provence, 879-1032* », dans Timoty Reuter, ed., *The New Cambridge Medieval History, t. III : c. 900- c. 1024*, 1999, p. 328-345.

-Michèle Bois, Marie-Pierre Feuillet, Pierre-Yves Laffont, Chantal Mazard, Jean-Michel Poisson, Élisabeth Sirot, « Approche des plus anciennes formes castrales dans le royaume de Bourgogne-Provence (X^{e}-XIIe siècle) », dans *Château Gaillard. Études de castellologie médiévale, XVI*, Actes du colloque international tenu à Luxembourg, Caen, 1994, p. 57-68.

-François Bougard, « En marge du divorce de Lothaire II, Boson de Vienne : le cocu qui fut fait roi ? », dans *Francia* 27-1, 2000, p. 33-51.

-François Bougard et Régine Le Jan, « Hiérarchie : le concept et son champ d'application dans les sociétés du haut Moyen-Âge », dans François Bougard, Dominique Iogna-Prat, Régine Le Jan (dir.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008, p. 5-19.

-Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, 1979.

-Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, 1980.

-Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, 1986, p. 69-72.

-Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, 1994.

-Pierre Bourdieu, « Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France », entretien avec Lutz Raphael, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1995, n°106, p. 108-122.

-Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, 1998.

-Pierre Bourdieu, « La délégation et le fétichisme politique », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53 (juin 1984), p. 49-55, repris dans *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, 2001.

-Réjane Brondy, Bernard Demotz, Jean-Pierre Leguay, dir., *La Savoie de l'an mil à la réforme. XIe-début XVIe siècle*, Rennes, 1985.

-Peter Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris, 1971.

-Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984.

-Olivier Bruand, « Introduction », dans Dominique Barthelemy et Olivier Bruand, dir., *Les pouvoirs locaux dans la France du Centre et de l'Ouest (VIIIe-XIe siècles). Implantation et moyens d'action*, Rennes, 2004, p. 7-21.

-Carlrichard Brühl, *Naissance de deux peuples. Français et Allemands (IXe-XIe siècle)*, Paris, 1995.

-Geneviève Bührer-Thierry, « De saint Germain de Paris à saint Ulrich d'Augsbourg. L'évêque du haut Moyen Âge, garant de l'intégrité de sa cité », dans Patrick Boucheron, Jacques Chiffoleau, ed., *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Etudes offertes à Jean Louis Biget*, Paris, 2000, p. 29-41.

-Geneviève Bührer-Thierry, « Pensée hiérarchique et différenciation sociale : quelques réflexions sur l'ordonnancement des sociétés du haut Moyen-Âge, dans François Bougard, Dominique Iogna-Prat, Régine Le Jan (dir.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008, p. 363-371.

-Geneviève Bührer-Thierry, Charles Mériaux, *La France avant la France (481-888)*, Paris, 2010.

-Geneviève Bührer-Thierry, « Episcopat et royauté dans le monde carolingien », dans Wojciech Falkowski et Yves Sassier, ed., Le monde carolingien : *Bilan, perspectives, champs de recherches*, Turhnout, 2010, p. 143-155.

-Geneviève Bührer-Thierry, « Conclusion : connaître les élites du haut Moyen-Âge », dans François Bougard, Régine Le jan, Hans-Werner Goetz, dir., *Théories et pratiques des élites au haut Moyen-Âge. Conception, perception et réalisation sociale*, Turnhout, 2011, p. 373-384.

-Geneviève Bührer-Thierry, « Qui sont les athlètes de Dieu ? La performance sportive par l'ascèse et la prédication », dans François Bougard, Régine Le Jan, Thomas Lienhard, dir., *Agon : la compétition, Ve-XIIe siècles*, Turhnout, 2012, p. 293-310.

-Geneviève Bührer-Thierry, « L'oeil efficace. Voir, regarder et être vu dans le haut Moyen Âge », *Cahiers de civilisation médiévale*, 55, 2012, p. 559-570.

-Cécile Caby, « *Finis eremitarum* ? Les formes régulières et communautaires de l'érémitisme médiéval », dans André Vauchez, dir., *Ermites de France et d'Italie (XIe-XVe s.)*, Rome, 2013, p. 47-80.

-*Les cartulaires : actes de la table ronde organisée par l'Ecole nationale des chartes et le G.D.R. 121 du CNRS (Paris 5-7 décembre 1991)*, Laurent Morelle, Olivier Guyotjeannin, Michel Parisse, ed., Genève, Paris, 1993.

-Gabriel de Carvalho Godoy Castanho, *Isolement, communauté et société : sémantique de la solitude en contexte monastique latin (v. 1080-v. 1150)*, thèse de doctorat soutenue en 2013 à l'EHESS, Paris, sous la direction de Dominique Iogna-Prat.

-André Castaldo, *L'Eglise d'Agde (Xe-XIIIe siècles)*, Paris, 1970.

-Guido Castelnuovo, *Seigneurs et lignages du pays de Vaud. Du royaume de Bourgogne à l'arrivée des Savoie*, Lausanne, 1994 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 11).

-Guido Castelnuovo, « Les élites des royaumes de Bourgogne (milieu IXe-milieu Xe siècle) », dans Régine Le Jan, dir., *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IXe aux environs de 920)*, Lille, 1998 (Centre d'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 17), p. 383-408.

-Guido Castelnuovo, « Avant-propos », dans Christian Guilleré, Jean-Michel Poisson, Laurent Ripart, Cyrille Ducourthial, ed., *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, Chambéry, 2008, p. 7-14.

-Brigitte Cazelles, *Le corps de sainteté*, Genève, 1982.

-Régis Chareyron, *Numismatique féodale drômoise évêchés de Valence, Die et Saint-Paul-Trois-Châteaux, comtés de Valentinois et de Diois, seigneurie de Montélimar*, Saint-Germain-en-Laye, 2006.

-Christophe Charle, *Les élites de la République, 1880-1900*, Paris, 1987.

-Pierre Chastang, *Lire, écrire, transcrire. Le travail des rédacteurs de cartulaires en Bas-Languedoc (XIe-XIIIe siècle)*, Paris, 2002.

-Pierre Chastang, « Réforme grégorienne et administration par l'écrit des patrimoines ecclésiastiques dans le Midi de la France (Xe-XIIIe siècle) », dans Florian Mazel, dir., *La réforme « grégorienne » dans le Midi, milieu XIe-début XIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux* n°48, Toulouse, 2013, p. 495-522.

-Maurice Chaume, *Les origines du duché de Bourgogne*, Dijon, 1925.

-Jean Chélini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, 1968.

-Frédéric Cheyette, « *Some reflections on violence, reconciliation and the 'feudal revolution'* », dans Piotr Gorecki et Warren Brown, *Conflict in Medieval Europe*, Burlington, 2003, p. 243-264.

-Vital Chomel, dir., *Histoire de Grenoble*, Toulouse, 1976.

-Vital Chomel, dir., *Dauphiné-France. De la principauté indépendance à la province (XIIe-XVIIIe siècles)*, Grenoble, 1999.

-Paul Christophe, *L'élection des évêques dans l'Eglise latine au premier millénaire*, Paris, 2009.

-Michel Colardelle, Chantal Mazard, « Premiers résultats des recherches sur les mottes médiévales en Savoie et en Dauphiné », *Archéologie Médiévale*, IX, 1979, p. 45-96.

-Michel Colardelle, Chantal Mazard, « Les mottes castrales et l'évolution des pouvoirs dans les Alpes du nord : aux origines de la seigneurie », dans *Château Gaillard XI, Etudes de castellologie médiévale*, Actes du XIe colloque international Château Gaillard, Karrebaeksminde, 1982, Caen, p. 69-90.

-Renée Colardelle : *La nécropole paléochrétienne de Saint-Sixte et la topographie chrétienne de Grenoble*, dans *108e Congrès des sociétés savantes*, Grenoble, 1983, p. 131-142.

-Renée Colardelle, Paul Albert Février, « Grenoble », dans Nancy Gauthier, Jean Charles Picard, dir., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIIIe siècle*, III, Paris, 1986, p. 49-54.

-Renée Colardelle, « Saint-Laurent et les cimetières de Grenoble du IVe au XVIIIe siècle », dans *Actes du colloque d'Orléans, Vie et mort du cimetière chrétien*, 1994, Paris, 1996, p. 111-124.

-Renée Colardelle, *Saint-Laurent de Grenoble. De la nécropole gallo-romaine au monument historique*, thèse de doctorat, 1999.

-Renée Colardelle, « Saint-Laurent et le groupe épiscopal de Grenoble : deux complexes religieux, deux manières », *Actes du colloque « Autour de l'église », Genève, 5-6 septembre 1997. Patrimoine et architecture. Archéologie médiévale dans l'arc alpin*, cahier n°6-7, mars 1999, p. 18-26.

-Renée Colardelle, *La ville et la mort, Saint-Laurent de Grenoble, 2000 ans de tradition funéraire*, Turnhout, 2009.

-Renée Colardelle, *Saint-Laurent de Grenoble. De la crypte au musée archéologique*, Grenoble, 2013.

-Renée Colardelle-Lestrat « Grenoble en royaume burgonde », dans Pierrette Paravy, dir., *Des Burgondes au royaume de Bourgogne (Ve-Xe siècle)*, Grenoble, 2002, p. 129-146.

-Yves Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1996.

-Giles Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, 1996.

-Patrick Corbet, « Les modèles hagiographiques de l'an mil », dans Pierre Bonnassie et Pierre Toubert, ed., *Hommes et sociétés dans l'Europe de l'An Mil*, Toulouse, 2004, p. 379-387.

-Alain Corbin, *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot, sur les traces d'un inconnu, 1798-1876*, Paris, 1998.

-Philippe Coulangeon, *Les métamorphoses de la distinction. Inégalités culturelles dans la France d'aujourd'hui*, Paris, 2011.

-Herbert E. J. Cowdrey, *The Cluniac and the Gregorian Reform*, Oxford, 1970.

-Herbert E. J. Cowdrey, *The Epistolae vagantes of pope Gregory VII*, Oxford, 1972.

-Herbert E. J. Cowdrey, *Pope Grégory VII, 1073-1085*, Oxford, 1998.

-Herbert E. J. Cowdrey, *Popes and Church Reform in the XIe century*, Aldershot, 2000.

-Herbert E. J. Cowdrey, *The register of pope Gregory VII, 1073-1085*, Oxford, 2002.

-Benoît Cursente, Mireille Mousnier, dir., *Les territoires du médiéviste*, Rennes, 2005.

-Benoît Cursente, « L'action des légats. Le cas d'Amat d'Oloron (vers 1073-1101) », dans Florian Mazel, dir., *La réforme « grégorienne » dans le midi, milieu XIe-début XIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, n°48, Toulouse, 2013, p. 181-207.

-Jacques Dalarun, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris, 1985.

-Jacques Dalarun, « Bérard, évêque des Marses. Un art de gouverner », dans *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident : actes du colloque international du Centre d'Etudes supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers, 11-14 sept 2008*, Brepols, 2012. p. 255-276.

-Jacques Dalarun, *Bérard des Marses (1080-1130), un évêque exemplaire. Avec la traduction française introduite et commentée de sa Vie et de ses miracles*, Paris, 2013.

-Hélène Debax, *Vicomtes et Vicomtés dans l'Occident médiéval*, Toulouse, 2008.

-Noëlle Deflou-Leca, « La politique monastique des évêques de Grenoble : autour de saint Hugues, prélat réformateur (XIe-XIIe siècle) », dans *Maisons monastiques médiévales Provence-Dauphiné* (Colloque de Saint-André de Rosans 29-31 août 2008), Gap, 2010, p. 217-234.

-Noëlle Deflou-Leca, *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances (Ve-XIIIe siècle). Un monastère bénédictin au haut Moyen Âge*, Saint-Etienne, 2010.

-Noëlle Deflou-Leca, « La place des communautés régulières dans l'espace urbain. Le cas de Grenoble (XIe-XVe siècle », dans Cécile Caby, dir., *Espaces monastiques et espaces urbain de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Rome, 2012, http://mefrm.revues.org/319.

-Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, Nicolas Offenstadt, dir., *Historiographies. Concepts et débats*, deux volumes, Paris, 2010.

-Pierre Delooz, « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique », dans *Archives de sociologie des religions*, 13, 1962, p. 17-43.

-Bernard Demotz, « La géographie administrative médiévale : l'exemple du comté de Savoie, début 13e-début 15e », dans *Le Moyen Âge*, t. 80, 1974, p. 261-300.

-Bernard Demotz, *Le comté de Savoie du XIe au XVe siècle. Pouvoir, château et état au Moyen Âge*, Genève, 2000.

-Bernard Demotz, ed., *Les principautés dans l'occident médiéval. A l'origine des régions*, Turnhout, 2007.

-François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens (855-1056) : rois, pouvoirs et élites autour du Léman*, Lausanne, 2008.

-François Demotz, « La Transjurane de l'an Mil : la transition post-carolingienne », dans Christian Guilleré, Jean-Michel Poisson, Laurent Ripart, Cyrille Ducourthial, ed., *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, Chambéry, 2008, p. 27-59.

-François Demotz, *L'an 888. Le royaume de Bourgogne. Une puissance européenne au bord du Léman*, Lausanne, 2012.

-Philippe Depreux, François Bougard, Régine Le Jan, éditeurs, *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle)*, Turnhout, 2007.

-Philippe Depreux, « Hiérarchie et ordre au sein du palais : l'accès au prince », dans François Bougard, Dominique Iogna-Prat, Régine Le Jan (dir.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008, p. 305-323.

-Philippe Depreux, « *Dominus*. Marques de respect et expression des rapports hiérarchiques dans la désignation des personnes d'autorité », dans François Bougard, Régine Le jan, Hans-Werner Goetz, dir., *Théories et pratiques des élites au haut Moyen Âge. Conception, perception et réalisation sociale*, Turnhout, 2011, p. 187-219.

-Henri Desaye, *Etudes dromoises*, vol 14, 1967, p. 5-11.

-Jean-Pierre Devroey, « L'introduction de la dîme obligatoire en Occident : entre espaces ecclésiaux et territoires seigneuriaux à l'époque carolingienne », dans *La dîme, l'Eglise et la société féodale*,

études réunies par Michel Lauwers, Collection d'études médiévales de Nice, volume 12, Turnhout, 2012, p. 87-106.

-Alain Dierkens, Michel Margue, « *Memoria* ou *damnatio memoriae* ? L'image de Gislebert, duc de Lotharingie († 939) », dans Sylvain Gouguenheim, Monique Goullet, éd., *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Paris, 2004, p. 869-890

-Noël Didier, « Étude sur le patrimoine de l'église cathédrale de Grenoble du Xe au milieu du XIIe siècle », dans *Annales de l'Université de Grenoble*, vol. 13 (1936), p. 5-87.

-François Dosse, *L'histoire en miette, des Annales à la nouvelle histoire*, Paris, 2010.

-François Dosse, « Biographie et prosopographie », dans Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt, dir., *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, 2010, p. 79-85.

-François Dosse, *Le pari biographie, écrire une vie*, Paris, 2011.

-Jacques Dubois, Jean-Loup Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, 1993.

-Alain Dubreucq, Bernard Sanial, dir., *Saint-Chaffre, la Chaise-Dieu et leurs voisins. Concurrences, influences et complémentarités monastiques au Moyen Âge. Actes du colloque international du Monastier (13-15 septembre 2012)*, à paraître.

-Georges Duby, *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1953.

-George Duby, *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, 1984.

-George Duby et Michelle Perrot, dir., *Histoire des femmes en Occident*, 5 vol., Paris, 1991.

-Cyrille Ducourthial, « Géographie du pouvoir en Savoie au tournant de l'an mil », dans Christian Guilleré, Jean-Michel Poisson, Laurent Ripart, Cyrille Ducourthial, ed., *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, Chambéry, 2008, p. 207-245.

-Pierre Duparc, « La fondation du prieuré du Bourget-du-lac (XIe siècle) », *Actes du congrès des sociétés savantes de la Province de Savoie, Saint Jean de Maurienne, sept 1968*, Belley, 1972, p. 139-153.

-Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895 (1ère édition).

-Norbert Elias, *Sur le processus de civilisation*, t. I, *La civilisation des moeurs*, Paris, 1974, t. II, *La dynamique de l'Occident*, Paris, 1975 (Première édition en 1939).

-Marie-Pierre Estienne, « Prémices de l'enchâtellement en Baronnies préalpines : châteaux, terroirs, paroisses (milieu Xe-XIe s) », dans Christian Guilleré, Jean-Michel Poisson, Laurent Ripart, Cyrille Ducourthial, ed., *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, Chambéry, 2008, p. 111-130.

-Sylvain Excoffon, « Une abbaye en Dauphiné aux XIIe et XIIIe siècles : Chalais avant son rattachement à la Grande-Chartreuse », dans *Revue Mabillon*, vol. 8 (1997), p. 115-154.

-Sylvain Excoffon, *Recherches sur le temporel des chartreuses dauphinoises, XIIe-XVe siècles*, Grenoble, 1997.

-Sylvain Excoffon, « Les chartreuses dans leur environnement ecclésiastique, territorial et politique, XIIe-XIVe siècle », dans Silvio Chiaberto, dir., *Certose di montagna, certose di pianura. Contesti teritoriali e sviluppo monastico, Atti del convegno internazionale di Villar Focchiardo - Susa - Avigliana - Collegno, 13-16 iuglio 2000*, Borgone di Susa, 2002, p. 137-145.

-Sylvain Excoffon, « Les chartreuses dans leur environnement ecclésiastique, territorial et politique, XIIe-XIVe siècle », dans James Hogg, dir., *Certose di montagna, certose di pianuradir*, Torino, 2002, p. 137-145.

-Sylvain Excoffon, « Le rouleau des titres funèbres, mémoire immédiate de Bruno », dans Alain Girard, Daniel Le Blévec, Pierrette Paravy, *Saint Bruno en Chartreuse*, Salzburg, 2004, p. 3-17 (*Analecta Cartusiana*, 192).

-Sylvain Excoffon, « Les Chartreux et leur histoire au Moyen Âge », dans Alain Dubreucq , *Ecrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé*, Actes du 5e colloque international du C.E.R.C.O.R., 6-8 novembre 2002, Saint-Etienne, 2005, p. 125-136.

-Sylvain Excoffon, « A propos des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse : tradition diplomatique, datation, interprétation », dans *Die Kartaüser im Blick punkt der Wissenschaften : 35 Jahre internationale Treffen 23-25 Mai 2014 in der ehemaligen Köl,er Kartause*, éd. Hermann Joseph Roth, Salzbourg, 2015, p. 188-209.

-Henri Falque-Vert, *Les hommes et la montagne en Dauphiné au XIIIe siècle*, Grenoble, 1997.

-Henri Falque-Vert, *Les paysans et la terre en Dauphiné vers l'an mil*, Grenoble, 2004.

-René Favier, dir., *Nouvelle histoire du Dauphiné : une Province face à sa mémoire*, Grenoble, 2007.

-René Favier, ed., *Grenoble, histoire d'une ville*, Paris, 2010.

-Justin Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (443-534)*, Lausanne, 1997.

-Lucien Febvre, *Un destin. Martin Luther*, Paris, 1928.

-Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1942.

-Laurent Feller, « Les politiques des familles aristocratiques à l'égard des églises en Italie centrale (IXe-XIe siècles) », dans François Bougard, Cristina La Roica, Régine Le Jan, dir., *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, Rome, 2005, p. 265-292.

-Helmut Flachenecker, « L'expansion des chanoines réguliers dans le saint Empire romain (XIIe-XIIIe siècles) », dans Michel Parisse, dir. *Les chanoines réguliers : émergence et expansion (XIe-XIIIe siècles) ; actes du sixième colloque international du CERCOR, Le Puy en Velay, 29 juin - 1er juillet 2006*, Saint-Etienne, 2009, p. 361-384.

-Augustin Fliche, *La réforme grégorienne*, trois volumes, Paris, 1924-1937.

-Augustin Fliche, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)*, Paris, 1940, tome VIII de l'*Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jour*.

-Robert Fossier, *Enfance de l'Europe (Xe-XIIe siècle. Aspects économiques et sociaux, I. L'homme et son espace ; II. Structures et problèmes*, Paris, 1982.

-Jean-Hervé Foulon, *Eglise et réforme au Moyen Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XIe-XIIe siècles*, Bruxelles, 2008.

-Etienne Fournial, « La souveraineté du lyonnais au Xe siècle », dans *Le Moyen Âge*, 62, 1956, p. 413-452.

-Paul Fournier, *Le Royaume d'Arles et de Vienne (1138-1378). Etude sur la formation territoriale de la France de l'Est et du Sud-Est*, Paris, 1891.

-Christian Frachette, « Evêques et comtes en Valentinois au Xe siècle (879-1029) : concours et concurrence pour le pouvoir », dans Noël Coudet et Olivier Guyotjannin, *La ville au Moyen Âge*, Paris, 1998, p. 487-500.

-Martin de Framont, Christian Lauranson-Rosaz, Bernard Sanial, dir., *Les bénédictins de Saint-Chaffre du Monastier, histoire et archéologie d'une congrégation, Actes du colloque du CERCOR des 7, 8 et 9 nov 1997*, Le Monastier-sur-Gazeille, 1998.

-Arsenio Frugoni, *Arnaud de Brescia dans les sources du XIIe siècle*, Paris, 1993.

-Vito Fumagalli, *Matilde di Canossa : potenza e solitudine di una donna del Medioevo*, Bologne, 2012.

-Baudouin de Gaiffier, « Miracles bibliques et vies de saints », dans *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, Bruxelles, 1967, p. 50-61.

-Baudouin de Gaiffier, *Recueil d'hagiographie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1977.

-Michel Gaillard, Michel Margue et Henri Petiau, dir., *De la mer du Nord à la Méditerranée. Francia media. Une région au cœur de l'Europe (c. 840-c. 1050)*, Luxembourg, 2011.

-Bruno Galland, *Deux archevêchés entre la France et l'Empire. Les archevêques de Lyon et les archevêques de Vienne du milieu du XIIe siècle au milieu du XIVe siècle*, Rome, 1994.

-Bruno Galland, « Le rôle du royaume de Bourgogne dans la réforme grégorienne », *Francia*, 29, 2002, p. 85-106.

-Pierre Ganivet, « Représentation, répartition et évolution des pouvoirs à Lyon autour de l'an mil », dans Christian Guilleré, Jean-Michel Poisson, Laurent Ripart, Cyrille Ducourthial, ed., *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, Chambéry, 2008, p. 131-151.

-Antonio Garcia Y Garcia, « A propos de la canonisation des saints au XIIeme siècle », dans *Revue de droit canonique*, t.17, 1968, p. 2-15.

-Hyacinthe Gariel, *Notice sur M. Fauché-Prunelle*, Grenoble, 1865.

-Hyacinthe Gariel, *Réponse de M. Gariel à la protestation de M. l'abbé Trépier à propos du préambule de la charte XVI du 2e cartulaire de l'église de Grenoble*, Grenoble, 1865.

-Pierre-Roger Gaussin, « Hugues de Die et l'épiscopat franco-bourguignon (1075-1085) », dans *Cahiers d'histoire*, vol 13 (1968), Lyon, p. 77-98.

-Pierre-Roger Gaussin, *Le rayonnement de La Chaise-Dieu. Une abbaye auvergnate à l'échelle de l'Europe*, Brioude, 1981.

-Patrick Gautier Dalché. « Un problème d'histoire culturelle : perception et représentation de l'espace au Moyen Âge », *Médiévales*, n°18, *Espaces du Moyen Âge*, 1990, p. 5-15.

-Patrick Geary, « L'humiliation des saints », dans *Annales E.S.C.*, 34 (1979), p. 27-42.

-Patrick Geary, « Vivre en conflit dans une France sans état : typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200) », dans *Annales E.S.C.* (1985), p. 1107-1133.

-Patrick Geary, *Aristocracy in Provence. The Rhône Basin at the Dawn of the Carolingian Age*, Stuttgart, *Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, *band* 31, Stuttgart, 1985.

-Patrick Geary, « '*Auctor*' et '*auctoritas*' dans les cartulaires du haut Moyen Âge », dans Michel Zimmermann dir., *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-St-Quentin-en-Yvelines, 14-16 juin 1999*, Paris, 2001, p. 61-71.

-Jean-Pierre Genet « Introduction générale », dans Bernard Vincent et Jean-Pierre Genet, dir., *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid, 1986, p. 5-8.

-Philippe George et Jean-Louis Kupper, « Hagiographie et politique autour de l'an mil : l'évêque de Liège Notger et l'abbaye de Stavelot-Malmedy », dans *« Scribere sanctorum gesta ». Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout, 2005, p. 441-450.

-Marie-Amandine Gerard, article « Job », *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1989.

-Gérard Giordanengo, « Vocabulaire et formulaires féodaux en Provence et en Dauphiné (XIIe-XIIIe siècles) », dans *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches. Actes du colloque de Rome (10-13 octobre 1978)*, Rome, 1980, p. 85-107.

-Gérard Giordanengo, *Le droit féodal dans les pays de droit écrit : l'exemple de la Provence et du Dauphiné, XIIe-début XIVe siècle*, Rome, 1988.

-Carlo Ginzburg, « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, nov. 1980, p. 3-44.

-Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Paris, 1980.

-Hans-Werner Goetz, « Définir l'espace politique : la formation des duchés dans le royaume franc de l'est vers l'an 900 », dans Philippe Depreux, François Bougard et Régine Le Jan, dir., *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle)*, Turnhout, 2007, p. 155-172.

-Elke Goez, *Mathilde von Canossa*, Darmstadt, 2012.

-Erwin Goffman, *Les cadres de l'expérience*, Paris, 1991.

-Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Paris, 1960.

-Pierre Goubert, *Louis XIV et vingt millions de français*, Paris, 1966.

-Grégory Goudot, « Si l'on discutait ? L'historien du religieux et le réseau », *Bulletin du CERCOR*, n° 35, janvier 2011, *Les personnes d'autorité en milieu régulier. Actes du 7e colloque international du CERCOR*, p. 85-92.

-Sylvain Gouguenheim, *La réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, Paris, 2010.

-Monique Goullet, Anne Wagner, « Reliques et pouvoirs dans le diocèse de Verdun aux Xe-XIe siècle », *Revue Mabillon*, vol. 10 (1999), p. 67-88.

-Monique Goullet, Martin Heinzelmann, ed., *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident médiéval*. Actes de l'atelier « La réécriture des Miracles : dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse », Ostfildern, 2006.

-Monique Gourin et Barbara H. Rosenwein, dir., *Médiévales*, n°37, *L'an mil en 2000*, 1999.

-Thomas Granier, « Evêques de l'Italie méridionale latine. VIIe-IXe siècles », dans Anne Wagner (dir.), *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois, 2004, p. 141-151.

-Mark S. Granovetter, « *The Strength of Weak Ties* », *American Journal of Sociology*, Vol 78, 1973, p. 1360-1380.

-Lindy Grant, « *Geoffrey of Lèces, bishop of Chartres. 'Famous wheeler and dealer in secular business'* », dans *Suger en question, Actes du colloque Pour une meilleure compréhension du rôle de l'abbé Suger : Saint-Denis aux XIe et XIIe siècles (Paris, 7 octobre 2002)*, Rolf Grosse, ed., Munich, 2004.

-Laurent Grimaldi, *Le Viennois, du monde carolingien au début des temps féodaux, fin du IXe-XIe siècle : évolution institutionnelle et sociale*, 2002, thèse de doctorat de l'Université Clermont I sous la direction de Christian Lauranson-Rosaz.

-Laurent Grimaldi, « La justice comme élément révélateur de la crise de l'an mil en Viennois », dans Christian Guilleré, Jean-Michel Poisson, Laurent Ripart, Cyrille Ducourthial, ed., *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, Chambéry, 2008, p. 61-91.

-Bernard Guenée, *Entre l'Eglise et l'Etat. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge (XIII-XVe siècles)*, Paris, 1987.

-Alain Guerreau, *Le féodalisme, un horizon théorique*, Paris, 1980.

-Alain Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle ?*, Paris, 2001.

-Alain Guerreau, *Situation de l'histoire médiévale (esquisse)*, *Medievalista online*, vol. 4, n°5, 2008.

-Bernard Guillemain, « Les origines des évêques en France », dans *Le istituzioni ecclesiastiche della 'societas Christiana' dei secoli XI e XII. Papato, cardinalato, ed episcopato, Mendola, 1971*, Milan, 1974, p. 374-402.

-Olivier Guyotjeannin, Laurent Morelle et Michel Parisse, ed., *Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, Paris, 1997.

-Olivier Guyotjeannin, « Les préambules des chartes de franchises françaises au Moyen Âge », dans *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XIe-XIVe siècle), les mots, les temps, les lieux*, éd. Monique Bourin et Pascual Martinez Sopena, Paris, 2007, p. 173-195.

-Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, 1950.

-Patrick Healy, *The Chronicle of Hugh of Flavigny : reform and the investiture contest in the eleventh century*, Aldershot, 2006.

-*Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Etudes réunies et présentées par Martin Heinzelmann, *Beihefte der Francia*, Band 24, Sigmaringen, 1992.

-Martin Heinzelmann, « Une source de base de la littérature hagiographique latine : le recueil de miracles », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, 1981, p. 235-259.

-Martin Heinzelmann, « Le modèle martinien », dans Anne Wagner, dir., *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois, 2004, p. 33-42.

-Patrick Henriet, « *Verbum Dei disseminando* : la parole des ermites prédicateurs d'après les sources hagiographiques (XIe-XIIe siècles) », dans Michel Lauwers et Rosa Maria Dessi, *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, Nice, 1997, p. 153-185.

-Patrick Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge*, Bruxelles, 2000.

-Patrick Henriet, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne ? », *Revue d'histoire de l'église de France*, Vol. 96/1, 2010, p. 71-91.

-Rudolf Hiestand, « Les légats pontificaux en France du milieu du XIe à la fin du XIIe siècle » dans Rolf Grosse, dir., *L'Eglise de France et la papauté, Xe-XIIIe siècles : actes du XXVIe colloque historique franco-allemand*, 1983, p. 54-80.

-« Histoire et sciences sociales. Un tournant critique ? », *Annales ESC*, mars-avril 1988, n°2, p. 291-293.

-Dominique Iogna-Prat, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maïeul de Cluny (954-994)*, Paris, 1988.

-Dominique Iogna-Prat, « George Duby (1919-1996) », *Revue Mabillon*, 1997, p. 5-8.

-Dominique Iogna-Prat, « Pierre le Vénérable et la pastorale du livre », dans Michel Lauwers et R.-M. Dessi, *La parole du prédicateur (Ve-XVe siècles)*, Nice, 1997, p. 111-152.

-Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1000-1150*, Paris, 1998.

-Dominique Iogna-Prat, « Constructions chrétiennes d'un espace politique », *Le Moyen Âge* 2001/1, Tome CVII, p. 49-69.

-Dominique Iogna-Prat, « Introduction général », dans Dominique Iogna-Prat et Brigitte Miriam Bedos-Rezak, *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, 2005, p. 7-29.

-Dominique Iogna-Prat et Elisabeth Zadora-Rio, dir., *Médiévales*, n°49, *La paroisse, genèse d'une forme territoriale*, 2005.

-Dominique Iogna-Prat, *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, 2006.

-Marie-Céline Isaïa, « Le martyre, de la performance sportive à la mort sublimée. Disparition d'un modèle de compétition dans le haut Moyen-Âge », dans François Bougard, Régine Le Jan, Thomas Lienhard, dir., *Agôn : la compétition, Ve-XIIe siècle*, Turnhout, 2012, p. 273-292.

-Louis Jacob, « Etude historique sur la formation des limites entre le Dauphiné et la Savoie », dans *Bulletin de la Société d'études des Hautes Alpes*, 1905, p. 373-399 ; 1906, p. 99-129 et 149-188.

-Louis Jacob, *Le royaume de Bourgogne sous les empereurs franconiens (1038-1135). Essai sur la domination impériale dans l'est et le sud-est de la France aux XIe et XIIe siècles*, Paris, 1906.

-Colette Jourdain-Annequin, dir., *Atlas culturel des Alpes occidentales. De la Préhistoire à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2004.

-Marc-Antoine Kaeser, « La science vécue. Les potentialités de la biographie en histoire des sciences », Revue d'histoire des sciences humaines, 2003/1, n°8, p. 139-160.

-Ernst Kantorowcz, *Oeuvres*, Paris, 2000.

-Soline Kumaoka, « Les jugements du légat Gérard d'Angoulême en Poitou au début du XIIe siècle », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 155, Paris, 1997, p. 315-338.

-David Knowles et Dimitri Obolensky, dir., *Nouvelle histoire de l'Eglise*, t.II, *Le Moyen Âge*, Paris, 1968.

-Gerhart Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, 1959.

-Pierre-Yves Laffont « L'abbaye de Saint-Chaffre et le Vivarais (Xe-XIIIe siècles) : premier essai de cartographie historique », dans Martin de Framont, Christian Lauranson-Rosaz, Bernard Sanial, dir.,

Les bénédictins de Saint-Chaffre du Monastier, histoire er archéologie d'une congrégation, Actes du colloque du CERCOR des 7, 8 et 9 nov 1997, Le Monastier-sur-Gazeille, 1998, p. 89-114.

-Pierre-Yves Laffont, « Les mots du territoire : le cas du Vivarais IXe-XIIIe siècle », dans Benoît Cursente, Mireille Mousnier, ed., *Les territoires du médiéviste*, Rennes, 2005, p. 169-186.

-Pierre-Yves Laffont, « Sur les marges occidentales du royaume de Bourgogne : le Vivarais (IXe-XIe) », dans Christian Guilleré, Jean-Michel Poisson, Laurent Ripart, Cyrille Ducourthial, ed., *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, Chambéry, 2008, p. 153-174.

-Pierre-Yves Laffont, *Châteaux du vivarais. Pouvoirs et peuplement en France méridionale du haut Moyen Âge au XIIIe siècle*, Rennes, 2009.

-Bernard Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, 1998.

-Bernard Lahire, *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, 2004.

-Bernard Lahire, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, 2013.

-Juliette Lassalle, « Territoires de confins et délimitations territoriales. Les litiges fonciers entre communautés d'habitants de la haute vallée de la Roya (XIIe-XVe siècle) », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge Pratiques et représentations, XXXVIIe congrès de la SHMESP, Mulhouse, 2-4 juin 2006*, Paris, 2007, p. 391-403.

-René Latourelle, article « Miracles », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. X, Paris, 1980, p. 1274-1286.

-Christian Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne et ses marges (Velay, Gévaudan) du VIIIe au XIe siècle : la fin du monde antique ?*, Le Puy-en-Velay, Les cahiers de la Haute-Loire, 1987.

-Christian Laurenson-Rosaz, « Le débat sur la mutation féodale », dans *Scienza et Politica*, 26, 2002, Bologne, p. 3-24.

-Christian Lauranson-Rosaz, Bernard Sanial, « 'Mémoires chaffriennes', La « mémoire » des moines de l'abbaye de Saint-Chaffre au diocèse du Puy (des origines au XVIe siècle) », dans *Écrire son histoire, les communautés régulières face à leur passé. Actes du cinquième colloque international du C.E.R.C.O.R.*, 6-8 novembre 2002, Saint Étienne, 2005, p. 47-70.

-Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Mort, rites et société au Moyen Âge (Diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1997.

-Michel Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005.

-Michel Lauwers, « Consécration d'Eglises, réforme et ecclésiologie monastique. Recherches sur les chartes de consécration provençales du XIe siècle », dans Didier Méhu, dir., *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, 2008, p. 93-142.

-Michel Lauwers, « Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident médiéval », *Médiévales*, n°55, *Usages de la Bible. Interprétations et lectures sociales*, 2008, p. 5-18.

-Michel Lauwers, « L'Eglise dans l'Occident médiéval : histoire religieuse ou histoire de la société ? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Moyen Âge*, vol. 121, Rome, 2009, p. 267-290.

-Michel Lauwers, ed., *La Dîme, l'Eglise et la société féodale*, Turnhout, 2012.

-Michel Lauwers, « Chapitre Préliminaire : Pour une histoire de la dîme et du *dominium* ecclésial », dans *La dîme, l'Eglise et la société féodale*, études réunies par Michel Lauwers, Collection d'études médiévales de Nice, volume 12, Turnhout, 2012, p. 11-64.

-Michel Lauwers et Florian Mazel, « Le 'premier âge féodal', l'Eglise et l'historiographie française », dans Dominique Iogna-Prat, Michel Lauwers, Florian Mazel et Isabelle Rosé, dir., *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2013, p. 11-18.

-Daniel Le Blévec, « Service et hiérarchie dans l'ordre des chartreux au premier siècle de son histoire », *Hiérarchies et services au Moyen-Âge*, Aix-en-Provence, 2001, p. 141-165.

-Dom Jean Leclercq, *Témoins de la Spiritualité occidentale*, Paris, 1965.

-Aurélien Le Coq, « Réseau et lieux de pouvoir entre Rhône et Alpes de la fin du royaume de Bourgogne au début de la réforme grégorienne : la trajectoire des Guigues d'Albon », *Florilegium,* vol. 29 (2012), p. 201-227.

-Aurélien Le Coq, « Réformer l'Eglise, produire du territoire : le diocèse de Die aux XI-XIIIe siècles », *La pierre et l'écrit*, *Revue d'histoire et du patrimoine en Dauphiné*, n°25, 2014, Grenoble, p. 47-68.

-Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1977.

-Jacques Le Goff, « Le désert-forêt dans l'occident médiéval » dans *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985, p. 59-75.

-Jacques Le Goff et Pierre Nora, dir., *Faire de l'histoire, tome 1, Nouveaux problèmes*, Paris, 1986, p. 285-308.

-Jacques Le Goff, « Comment écrire une biographie historique aujourd'hui ? », *le Débat*, 54, 1989, p. 48-53.

-Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996.

-Jacques Le Goff, *A la recherche du Moyen Âge*, Paris, 2002.

-Jacques Le Goff, *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*, Paris, 2004.

-Régine Le Jan, « *Domnus*, *illuster*, *nobilissimus* : les mutations du pouvoir au Xe siècle », dans Michel Sot, éd., *Haut Moyen Âge : culture, éducation et société, études offertes à Pierre Riché*, Paris, 1990, p. 439-449.

-Régine Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995.

-Régine Le Jan, éditeur, *Construction de l'espace au Moyen-Âge : pratiques et représentations*, XXXVIIe congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006), Paris, 2007.

-Régine Le Jan, « Les élites au haut Moyen-Âge : approche sociologique et anthropologique », dans François Bougard, Régine Le jan, Hans-Werner Goetz, dir., *Théories et pratiques des élites au haut Moyen Âge. Conception, perception et réalisation sociale*, Turnhout, 2011, p. 69-99.

-Jean Loup Lemaître, *Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval*, Paris, 1987.

-Emmanuel Leroy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, Paris, 1973.

-Emmanuel Leroy Ladurie, « L'histoire immobile, leçon inaugurale au Collège de France », repris dans *Annales ESC*, 1974, vol. 29, n°3, p. 673-692.

-Gaston Letonnelier, « Essai sur les origines des châtelains et des mandements en Dauphiné », dans *Annales de l'Université de Grenoble*, 1924, p. 1-40 et 211-230.

-Philippe Levillain, « Les protagonistes », dans René Rémond, dir., *Pour une histoire politique*, Paris, 1988, p. 121-159.

-Giovanni Levi, « Les usages de la biographie », *Annales ESC*, 1989, n°6, p. 1325-1336.

-Giovanni Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, Paris, 1989.

-Sabina Loriga, « La biographie comme problème », dans Jacques Revel, dir., *Jeux d'échelle. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, 1996, p. 209-231.

-Claude Levi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962.

-Guy Lobrichon, *La Bible au Moyen Age*, Paris, 2003.

-René Locatelli, Gérard Moyse, Bernard de Vrégille, « La Franche-Comté entre le royaume et l'empire (fin IXe-XIIe siècle) », *Francia*, 15, 1987, p. 109-147.

-René Locatelli, « Un modèle d'évêque au XIIe siècle : Pierre II de Tarentaise (1140/41-1174) », dans Pierre Guichard, Marie-Thérèse Lorcin, Jean-Michel Poisson, Michel Rubelin, *Papauté, monachisme et théories politiques : études d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut*, Lyon, 1994, p. 717-736.

-René Locatelli, « L'essor des chanoines réguliers au XIIe siècle » dans Eliane Vergnolle, dir., *La création architecturale en Franche Comté au XIIe*, Besançon, 2001, p. 169-192.

-Eliana Magnani, *Monastères et aristocratie en Provence - milieu Xe- début XIIe siècle*, Münster, 1999.

-Eliana Magnani, dir., *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007.

-Eliana Magnani, « Les moines et la mise en registre des transferts. Formules textuelles, formules visuelles », dans Dominique Iogna-Prat, Michel Lauwers, Florian Mazel, Isabelle Rosé, dir., *Cluny : Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2013, p. 299-314.

-Elisabeth Magnou-Nortier, *La société laïque et l'Eglise dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone cispyrénéenne) de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIe siècle*, Toulouse, 1974.

-Jean-Berthold Mahn, *L'ordre cistercien et son gouvernement, des origines au milieu du XIIIe siècle (1098-1265)*, Paris, 1945.

-*Maître Bruno, père des chartreux, par un chartreux*, Madrid, 1980.

-Georges de Manteyer, *Les origines du Dauphiné de Viennois. La première race des comtes d'Albon, 843-1228*, Gap, 1925.

-Yvain Maret, *La Réforme du chapitre cathédral de Grenoble*, mémoire de Master 1 sous la direction de Laurent Ripart, Université de Savoie, 2009-2010.

-*Geoffroi de Loroux et l'architecture religieuse en Aquitaine au XIIe siècle*. Thèse de doctorat soutenue en 2012 par Juliette Masson à l'université Michel de Montaigne-Bordeaux III.

-Chantal Mazard, « À l'origine d'une principauté médiévale : le Dauphiné, Xe-XIe siècle. Le temps des châteaux et des seigneurs », dans *Dauphiné, France. De la principauté indépendante à la province (XIIe-XVIIIe siècles)*, Vital Chomel, dir., Grenoble, 1999, p. 7-35.

-Florian Mazel, *La noblesse et l'Eglise en Provence, fin Xe-début XIVe siècle. L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, 2002.

-Florian Mazel, « Des familles de l'aristocratie locale en leurs territoires : France de l'Ouest, du IXe au XIe siècle », dans Philippe Depreux, François Bougard, Régine Le Jan, éd., *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination*, Turnhout, 2007, p. 361-398.

-Florian Mazel, « Pouvoir aristocratique et Église aux X*e* -XI*e* siècles. Retour sur la « révolution féodale » dans l'œuvre de Georges Duby », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n°1, 2008, mis en ligne le 28 janvier 2008 : http://cem.revues.org/4173

-Florian Mazel, dir., *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)*, Rennes, 2008.

-Florian Mazel, « Du modèle comtal à la 'châtelainisation'. Les vicomtes provençaux aux Xe-XIIIe siècle », dans Hélène Debax, *Vicomtes et vicomtés dans l'Occident médiéval*, Toulouse, 2008, p. 251-264.

-Florian Mazel, « Les comtes, les grands et l'Eglise en Provence autour de l'an mil », dans Christian Guilleré, Jean-Michel Poisson, Laurent Ripart, Cyrille Ducourthial, ed., *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, Chambéry, 2008, p. 175-206.

-Florian Mazel, « Pouvoir aristocratique et Eglise aux Xe-XIe siècles. Retour sur la 'révolution féodale' dans l'œuvre de Georges Duby », *Médiévales*, n°54, 2008, p. 137-152.

-Florian Mazel, « La féodalité en Provence au XIIe siècle d'après les sources diplomatiques ». Version française, sans notes, de : « Die lehnsrechtlichen Bindungen in der Provence des 12. Jahrhunderts im Spiegel der Urkunden », dans *Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz (actes du colloque de Munich, 17-19 septembre 2008)*, J. Dendörfer et R. Deutinger (dir.), Ostfildern, 2010, p. 255-281. https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00805364/document

-Florian Mazel, *Féodalités, 888-1180*, Collection Histoire de France, Paris, 2010.

-Florian Mazel, « La Provence entre deux horizons (843-1032). Réflexion sur un processus de régionalisation », dans Michel Gaillard, Michel Margue et Henri Petiau, dir., *De la mer du Nord à la Méditerranée. Francia media. Une région au cœur de l'Europe (c. 840-c. 1050)*, Luxembourg, 2011, p. 453-485.

-Florian Mazel, « Dîme, territoire et prélèvement : réflexions sur le cas de l'ouest de la France (Anjou, Maine, Haute-Bretagne, IXe-XIIIes) », dans *La dîme, l'Eglise et la société féodale*, études réunies par Michel Lauwers, Collection d'études médiévales de Nice, volume 12, Turnhout, 2012, p. 155-190.

-Florian Mazel, « Pour une redéfinition de la réforme « grégorienne ». Eléments d'introduction », dans *Idem*, dir., *La réforme « grégorienne » dans le midi, milieu XIe-début XIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, n°48, Toulouse, 2013, p. 9-38.

- *Médiévales*, n°21, *L'an Mil. Rythmes et acteurs d'une croissance*, 1991.

-Annick Ménard, dir., *Patrimoine en Isère : pays de Domène*, Grenoble, 1995.

-Charles Mériaux, « Ordre et hiérarchie au sein du clergé rural pendant le haut Moyen Âge », dans Dominique Iogna-Prat, François Bougard, Régine Le Jan, *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008, p. 117-136.

-Giovanni Miccoli, *Chiesa gregoriana : ricerche sulla riforma del secolo XI*, Rome, 1999.

-Dominique Mielle de Becdelièvre, *Prêcher en silence. Enquête codicologique sur les manuscrits du XIIe provenant de la Grande-Chartreuse*, Saint-Etienne, 2004.

-Stanley Milgram, « *The Small World Problem* », *Psychology Today*, 1967, p. 61-67.

-Jean-Marie Moeglin, *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, 2004.

-Laurent Morelle, « Les chartes dans la gestion des conflits (France du nord, XIe-début XIIe siècle) », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, *Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, tome 155, Paris, 1997, p. 267-298.

-Laurent Morelle, « Usages et gestion de l'écrit en Occident », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident), XXXIXe Congrès de la SHMESP, Le Caire, 30 avril 2008*, Paris, 2009, p. 117-126.

-Jean-Daniel Morerod, *Genèse d'une principauté épiscopale. La politique des évêques de Lausanne (IXe-XIVe siècle)*, Lausanne, 2000 (Bibliothèque historique vaudoise, 116).

-Elisabeth Mornet, dir. *Campagnes médiévales : l'homme et son espace. Etudes offertes à Robert Fossier*, Paris, 1995.

-Alain de Montjoye, *Grenoble, Document d'évaluation du patrimoine archéologique des villes de France*, Tours, 1990.

-Alain de Montjoie et François Baucheron, « Le groupe cathédral de Grenoble (Isère) : essai sur ses origines », dans *Antiquité tardive*, 4, 1996, p. 95-100.

-Alain de Montjoye, « Le prieuré chaffrien de Vif (Isère) », dans Martin de Framont, Christian Lauranson-Rosaz, Bernard Sanial, dir., *Les bénédictins de Saint-Chaffre du Monastier, histoire et archéologie d'une congrégation, Actes du colloque du CERCOR des 7, 8 et 9 nov 1997*, Le Monastier-sur-Gazeille, 1998.

-Alain de Montjoye, « Grenoble », dans Bernard Gauthiez, Elisebeth Zadora-Rio, Henri Galinié (éd.), *Village et ville au Moyen Âge : les dynamiques morphologiques*, 2. vol., Tours, 2003, I, p. 187-193 et II, p. 139-149.

-Alain de Montjoye, « Les vestiges du premier groupe cathédral de Grenoble et leur présentation muséographique », *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n°3, *Présentation et mise en valeur des sites archéologiques religieux en milieu urbain*, 2010.

-Joseph Morsel (avec la collaboration de Christine Ducourtieux), *L'histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat...Réflexions sur les finalités de l'Histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'histoire s'interrogent*, LAMOP, Paris, 2007. http://lamop.univ-paris1.fr/W3/JosephMorsel/Sportdecombat.pdf

-Fabrice Mouthon, « Moines et paysans sur les alpages de Savoie (XIe-XIIIe siècles) : mythe et réalité », *Cahiers d'histoire* [En ligne], 46-1 | 2001. http://ch.revues.org/index90.html

-Lucien Musset, *Les invasions. Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VIIe-XIe siècles)*, Paris, 1965.

-Nathalie Nabert, *Les larmes, la nourriture, le silence*, Paris, 2001.

-Nathalie Nabert, Marie-Geneviève Grossel (dir.), *La figure de Marie en Chartreuse ; Une dormition de la vierge, Manuscrit inédit de la Grande-Chartreuse*, Paris, 2009.

-Claude Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine*, Paris, 1966.

-Nathanaël Nimmegeers, *Provincia Viennensis. Recherches sur la province ecclésiastique de Vienne et ses évêques au haut Moyen Âge (IVe-XIe siècles)*, thèse dactylographiée soutenue à l'Université Lyon 3, 2011, (cette thèse a fait l'objet d'une édition : *Evêques entre Bourgogne et Provence. La province ecclésiastique de Vienne au haut Moyen Âge*, Rennes, 2013).

-Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, 1996.

-Didier Panfili, *Aristocraties méridionales. Toulousain et Quercy (XIe-XIIe siècles)*, Rennes, 2010.

-Didier Panfili, « La dîme, enjeu majeur dans la compétition entre élites laïques et ecclésiastiques (Languedoc occidental, XIe-XIIe siècles) », dans *La dîme, l'Eglise et la société féodale*, études réunies par Michel Lauwers, Collection d'études médiévales de Nice, volume 12, Turnhout, 2012, p. 253-280.

-Didier Panfili, « Transferts d'églises, de dîmes et recomposition des seigneuries en Languedoc (vers 1050-vers 1200) », dans Florian Mazel, dir., *La réforme « grégorienne » dans le Midi, milieu XIe-début XIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux* n°48, Toulouse, 2013, p. 581-602.

-Pierrette Paravy, dir., *Des Burgondes au royaume de Bourgogne (Ve-Xe siècle)*, Grenoble, 2002.

-René Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens (843-923)*, Paris, 1898.

-Michel Parisse, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, dans André Vauchez, dir., *Histoire du christianisme*, t.V, Paris, 1993.

-Michel Parisse, « Les évêques et la noblesse : continuité et retournement (XIe-XIIe siècles) », dans *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Milan, 1995, p. 61-85.

-Michel Parisse, « Une enquête à mener : la spiritualité des nobles au miroir des préambules de leurs actes », dans Claudie Duhamel-Amado et Guy Lobrichon, dir., *Georges Duby. L'écriture de l'histoire*, Bruxelles, 1996, p. 307-316.

-Michel Parisse, dir. *Les chanoines réguliers : émergence et expansion (XIe-XIIIe siècles) ; actes du sixième colloque international du CERCOR, Le Puy en Velay, 29 juin - 1er juillet 2006*, Saint-Etienne, 2009.

-Norbert Pascaud, « L'anthroponymie des clercs dans la région de Grenoble vers 1100 », dans *Genèse de l'anthroponymie moderne, t. II. 1, Persistance du nom unique. Le cas de la Bretagne, l'anthroponymie des clercs*, études réunies par Monique Bourin et Pascale Chareille, Tours, 1992, p. 105-120, ici p. 113.

-Jean-Claude Passeron, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, 1990, n°31-1, p. 3-22.

-Steffen Patzold, « L'épiscopat du haut Moyen Âge du point de vue de la médiévistique allemande », *Cahiers de civilisation médiévale*, 48, 2005, p. 341-358.

-Thierry Pécout, « Le moment grégorien en Provence : bilan historiographique », dans *Rives méditerranéennes*, 28, 2007, *Réformer l'Eglise, réformer l'Etat : une quête de légitimité. XIe-XIVe*, p. 7-20.

-Fernand Peloux, Marie-Christine Bailly-Maître, « Mines et pouvoirs dans l'Oisans médiéval (XI-XV). Une révision des sources écrites et archéologiques », dans *La pierre et l'écrit*, n°21, 2010, Grenoble, p. 17-39.

-Hadrien Penet, « Le sens des limites. Construction et perception de l'espace dans les actes de la pratique : l'exemple sicilien (XIIe-XVe siècle) », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge Pratiques et représentations, XXXVIIe congrès de la SHMESP, Mulhouse, 2-4 juin 2006*, Paris, 2007, p. 405-411.

-Denise Péricard-Méa, *Compostelle et culte de Saint-Jacques au Moyen Âge*, Paris, 2000.

-André Perret, « La concession des droits comtaux et régaliens aux églises dans les domaines de la Maison de Savoie », *Bulletin Philologique et Historique*, année 1964, Paris, 1965, p. 45-73.

-Guy Philippart, « Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques », dans *Typologie des sources du Moyen Âges occidental*, Turhout, 1977.

-Jean Picard, *Saint Antelme de Chignin. Vie par son chapelain. Evêque de Belley Chartreux*, Belley, 1978.

-Daniel Pichot et Florian Mazel, dir., *Prieurés et société au Moyen Âge*, *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 113, année 2006, numéro 3, Rennes, 2007.

-Jean-Joseph-Antoine Pilot, « Notice sur l'ancien couvent de Chalais », dans *Bulletin de la société statistique de l'Isère*, t. 3, 1843, p. 175-187.

-Emmanuel Pilot de Thorey, « Les prieurés de l'ancien diocèse de Grenoble compris dans les limites du Dauphiné », dans *Bulletin de la société statistique des sciences naturelles et des arts industriels du département de l'Isère*, 3e série, t. XII, Grenoble, 1884.

-Jean-Joseph-Antoine Pilot de Thorey, *Histoire municipale de Grenoble*, Grenoble, 1843.

-Jean-Michel Poisson, « De la *villa* au *castrum* : l'habitat rural dans la châtellenie dauphinoise d'Albon de la fin de l'antiquité au XIIe siècle », dans Laurent Feller, Perrine Mane, Françoise Piponnier, ed., *Le village médiéval et son environnement. Etudes offertes à Jean-Marie Pesez*, Paris, 1998, p. 571-586.

-Jean-Pierre Poly, *La Provence et la société féodale (879-1166), contribution à l'étude des structures dites féodales dans le midi*, Paris, 1976.

-Jean-Pierre Poly, « Régime domanial et rapport de production 'féodalistes' dans le midi de la France (VIIIe-Xe siècles) », dans *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches*, Paris, 1980, p. 57-84.

-Jean-Pierre Poly et Eric Bournazel, *La mutation féodale (Xe-XIIe siècles)*, Paris, 2004.

-René Poupardin, *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933 ?)*, Paris, 1901.

-René Poupardin, *Le royaume de Bourgogne (888-1038)*, Paris, 1907.

-*Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, Laurent Morelle, Olivier Guyotjeannin, Michel Parisse, ed., Genève, Paris, 1997.

-Jan Hendrik Prell, « Les souscriptions des chartes des comtes de Poitiers, ducs d'Aquitaine (1030-1137) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, *Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, tome 155, Paris, 1997, p. 207-219.

-Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, 1996.

-Auguste Prudhomme, *Histoire de Grenoble*, Grenoble, 1888.

-Jacques Rancière, *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, 1992.

-Pascal de Raykeer, *Bruno et les chartreux, ces inconnus*, Paris, 2004.

-Kriston R. Rennie, *Law and Practice in the Age of Reform. The legatine work of Hugh of Die (1073-1106)*, Turnhout, 2010.

-Jacques Revel, « L'histoire au ras du sol », préface de l'édition française de Giovanni Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, Paris, 1989.

-Susan Reynolds, *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford, 1994.

-Pierre Riché, *Ecoles et enseignements dans le haut Moyen Âge, fin du Ve siècle-milieu du XIe siècle*, Paris, 1989.

-Pierre Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare VIe-VIIIe siècle*, Paris, 1995.

-Paul Ricoeur, *Temps et récit, T. I, l'intrigue et le récit historique*, Paris, 1981.

-Laurent Ripart, *Les fondements idéologiques du pouvoir des princes de la Maison de Savoie (fin Xe-milieu XIIIe siècle)*, Université de Nice, décembre 1999, 3 vol. (sous la direction d'Henri Bresc).

-Laurent Ripart, « Saint Maurice et la tradition régalienne bourguignonne, 443-1032 », dans Pierrette Paravy, dir., *Des Burgondes au royaume de Bourgogne. Ve-Xe siècle. Journées d'étude des 26-27 octobre 2001*, Grenoble, 2002, p. 211-250.

-Laurent Ripart : « Besançon 1016. Genèse de la *damnatio memoriae* du roi Rodolphe III de Bourgogne » dans Agostino Paravicini Bagliani, dir., *La mémoire du temps au Moyen Âge*, Florence, 2005, p. 17-36.

-Laurent Ripart, « Moines ou seigneurs : qui sont les fondateurs ? Le cas des prieurés bénédictins des Alpes occidentales (vers 1020-vers 1045) », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, n °113-3, 2006, p. 189-202.

-Laurent Ripart, « Le royaume de Bourgogne de 888 au début du XIIe siècle », dans Geneviève Bührer-Thierry, *Pouvoir Eglise et société. France, Bourgogne et Germanie (888-XIIe siècle)*, Paris, 2008.

-Laurent Ripart, « Du royaume aux principautés (Savoie-Dauphiné, Xe-XIe siècles) », dans Christian Guilleré, Jean-Michel Poisson, Laurent Ripart, Cyrille Ducourthial, ed., *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, Chambéry, 2008, p. 247-276.

-Laurent Ripart, « Le serment de paix viennois (vers 1030?). Contribution à l'étude du manuscrit A9 de la bibliothèque de la bourgeoisie de Berne », dans Bernard Andenmatten, Catherine Chène, Martine Ostorero et Eva Pibiri, *Mémoires de cours. Etudes offertes à Agostino Paravicini Bagliani par ses collègues et élèves de l'Université de Lausanne*, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 48, Lausanne, 2008, p. 29-43.

-Laurent Ripart, « La Novalaise, les Alpes et la frontière (VIIIe-XIIe siècle) », dans Frederi Arneodo et Paola Guglielmotti, dir., *Attraverso le Alpi. S. Michele, Novalesa, S. Teofredo e altre reti monastiche. Atti del convegno di Cervère-Valgrana, 12-14 marzo 2004*, Bari, 2008, p. 95-114.

-Laurent Ripart, « Du *comitatus* à l'*episcopatus* : le partage du *pagus* de Sermorens entre les diocèses de Vienne et de Grenoble (1107) », dans Florian Mazel, dir., *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'occident médiéval*, Rennes, 2008, p. 253-286.

-Laurent Ripart, « Du *comitatus* à l'*episcopatus* : le partage du *pagus* de Sermorens entre les diocèses de Vienne et de Grenoble (1107) », dans Florian Mazel (dir.), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval*, Rennes, 2008, p. 253-286.

-Laurent Ripart, « Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, n°13 (2009), p. 411-415.

-Laurent Ripart, « La mort et la sépulture du comte Humbert : une tradition historiographique reconsidérée », dans Fabrice Delrieux et François Kayser, dir., *Des plats pays aux crêtes alpines, Hommages offerts à François Bertrandy*, Chambéry, 2010, p. 71-86.

-Laurent Ripart, « Le royaume rodolphien de Bourgogne (fin IXe-début XIe siècle) », dans Michel Margue, Alain Dierkens et Henri Petiau, ed., *De la mer du Nord à la Méditerranée. Francia media. Une région au cœur de l'Europe (c. 840-c. 1050)*, Luxembourg, 2011, p. 429-452.

-Laurent Ripart, « Les lieux de sépulture des princes de la maison de Savoie », dans Matthieu Flavigny et Guillaume Yout, dir., *La mort en Savoie. Actes du premier Festival international d'Histoire des Pays de Savoie*, La-Roche-sur-Foron, 24-26 juin 2011, Bonneville, 2012, p. 32-43.

-Laurent Ripart, « Saint-Maurice d'Agaune et la réforme canoniale (fin Xe-milieu du XIIe siècle) », dans Nicole Brocard, Françoise Vanotti et Anne Wagner, dir., *Autour de saint Maurice. Politique, société et construction identitaire. Actes du colloque de Besançon et Saint-Maurice, 28 septembre-2 octobre 2009*, Saint-Maurice, 2012, p. 219-234.

-Laurent Ripart, « Les grégoriens et les élections épiscopales. L'exemple emblématique d'Hugues de Die », dans Florian Mazel, dir., *La réforme « grégorienne » dans le midi*, *Cahiers de Fanjeaux*, n °48, Toulouse, 2013, p. 209-256.

-Laurent Ripart, « Vivre au premier âge féodal dans des terres de tradition royale. L'exemple des pays de la Bourgogne rhodanienne et lémanique », dans Dominique Iogna-Prat, Michel Lauwers, Florian Mazel et Isabelle Rosé, dir., Cluny. *Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2013, p. 229-248.

-Laurent Ripart, « Le cartulaire A de Grenoble. Écrit documentaire, archives et polémique savante au temps de la querelle des investitures » dans Laure Verdon et Anne Mailloux (dir.), *L'Enquête en questions. Des usages politiques de la procédure inquisitoire*, Université d'Aix-en-Provence, sous presse.

-Adolphe Rochas, *Biographie du Dauphiné contenant l'histoire des hommes nés dans cette province qui se sont fait remarquer dans les Lettres, les Sciences, les Arts, etc, avec le catalogue de leurs ouvrages et la description de leurs portraits*, tome I, Paris, 1856.

-Wilhelm Roehrich, « Un denier inédit d'Aiguebelle en Maurienne », *Rivista italiana di numismatica e scienze affini*, n°XXXVIII, Milan, 1925, p. 41-48.

-Jean-Charles Roman, « L'ordre dauphinois et provençal de Chalais » dans *Bulletin de la Société d'études des Hautes Alpes*, 4e série, t. 34-35, 1915-1916, n°13, p. 27-52.

-Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IXe-milieu du Xe siècle)*, Turnhout, 2008.

-Isabelle Rosé, « Enquête sur le vocabulaire et les formulaires relatifs à la dîme dans les chartes bourguignonnes (IXe-XIIIe siècle) », dans *La dîme, l'Eglise et la société féodale*, études réunies par Michel Lauwers, Collection d'études médiévales de Nice, volume 12, Turnhout, 2012, p. 191-234.

-Barbara H. Rosenwein, *To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca, 1989.

-Barbara H. Rosenwein, « *Monks and their enemies : a comparative approach* », *Speculum*, 66, 1991, p. 764-796.

-Barbara H. Rosenwein, *Negociating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1999.

-Jacques Rossiaud, *Le Rhône au Moyen-Âge*, Paris, 2007.

-Michel Rouche, *Des origines à la Renaissance*, t. I de l'*Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, Louis-Henri Parias, dir., Paris, 1981.

-Michel Rubellin, *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon, 2003.

-Wipertus-Hugo Rudt von Collenberg, *Familles de l'orient latin, XIIe-XIVe*, Londres, 1983.

-Jean-Marie Sansterre et Nathalie Stalmans, « L'autonomie du miracle chez Pierre-Damien », dans *« Scribere sanctorum gesta ». Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout, 2005, p. 711-715.

-Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, 2001.

-Theodor Schieffer, ed., *Die Urkunden der Burgundischen Rudolfinger. Regum Burgundie e stirpe rudolfina diplomata et acta*, Munich, 1977.

-Rudolf Schieffer, *Papst Gregor VII : Kirchenreform und Investiturstreit*, Munich, 2010.

-Beate Schilling, *Guido von Vienne - Papst Calist II*, Hannover, 1998.

-Jean-Claude Schmitt, « La fabrique des saints », dans *Annales E.S.C.*, 39, 1984, p. 286-300.

-Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994.

-Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001.

-Dominique Schnapper, article « Biographie », dans Raymond Boudon, dir., *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, 1989.

-Chantal Senséby, « Des hommes, des écrits et des conflits aux XIe et XIIe siècles dans l'espace ligérien », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident), XXXIXe Congrès de la SHMESP, Le Caire, 30 avril 2008*, Paris, 2009, p. 175-187.

-Giuseppe Sergi, « *Genesi di un regno effimero : la Borgogna di Rodolfo I* », *Bolletino storico-bibliografico subalpino*, 87 (1989), p. 5-44.

-Giuseppe Sergi, « *Istituzioni politiche e società nel regno di Borgogna* », dans *Il Secolo di ferro : mito e realtà del secolo X (19-25 aprile 1990), XXXVIII settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spolète, 1991, I, p. 205-236.

-Giuseppe Sergi, *I confini del potere. Marche e signorie fra due regni medievale*, Turin, 1995.

-Pierre-André Sigal, « Miracle *in Vita* et miracle posthume aux XIe et XIIe siècles », dans *Histoire des miracles*, *Actes de la 6eme rencontre d'histoire religieuse*, Angers, 1983, p. 41-49.

-Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècles)*, Paris, 1985.

-Pierre-André Sigal, « Le travail des hagiographes aux XIe et XIIe siècles. Sources d'informations et méthodes de rédactions », dans *Francia* 15, 1987.

-Pierre-André Sigal, « Reliques, pèlerinages et mirales dans l'église médiévale (XIe-XIIIe siècle) », *Revue d'histoire de l'église de France*, 76 (1990), p. 193-211.

-François Simiand, « Méthode historique et science sociale », 2e partie, *Revue de synthèse historique*, 17, 1903, p. 129-157.

-Myriam Soria Audebert, *La crosse brisée. Des évêques agressés dans une Eglise en conflits (royaume de France, fin Xe-début XIIIe siècle)*, Turnhout, 2005.

-Eric Soriano, « Sur quelques illusions sur 'l'illusion biographique'. A propos d'un texte de Pierre Bourdieu », dans Frédéric Rousseau et Antoine Coppolani, *Le genre biographique en histoire. Jeux et enjeux d'écriture*, Paris, 2007, p. 115-126.

-Michel Sot, « Mépris du monde et résistance des corps aux XIe et XIIe siècles », *Médiévales*, n°8, 1985, p. 6-17.

-Michel Sot, « La fonction du couple saint évêque/saint moine dans la mémoire de l'église de Reims au Xe siècle », dans *Les fonctions des saints dans le monde Occidental (IIIe-XIIIe siècle), Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, 1991, p. 225-240.

-Michel Sot, « La réforme grégorienne, une introduction », *Revue d'histoire de l'église de France*, Vol. 96/1, 2010, p. 5-10.

-Franz Staab, « Jugement moral et propagande : Boson de Vienne vu par les élites du royaume de l'Est », dans Régine Le Jan, dir., *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IXe aux environs de 920)*, Villeneuve d'Asq, 1998, p. 365-382.

-Mary Stroll, *Symbols as power, the papacy following the investiture contest*, Boston, 1991.

-Mary Stroll, *Calixtus II (1119-1124) : a pope born to rule*, Boston, 2004.

-Gerd Tellenbach, *The church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge, 1993.

-Claire Tignolet, *Exsul et exsul erat. Théodulfe (v. 760-820/821), parcours biographique*, thèse de doctorat soutenue à Paris I le 15 février 2013.

-William Thomas, Florian Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*, Chicago, 1919.

-Claude Thomasset et Danièle James-Raoul, ed., *La montagne dans le texte médiéval, entre mythe et réalité*, Paris, 2000.

-Jean-Yves Tilliette, « Introduction » dans *Les fonctions des saints dans le monde Occidental (IIIe-XIIIe siècle), Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, 1991, p. 1-11.

-Benoît-Michel Tock, « Les mutations du vocabulaire latin des chartes au XIe siècle », *Bibliothèque de l'école des Chartes*, *Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, tome 155, Paris, 1997, p. 119-148.

-Benoît-Michel Tock, *Scribes, souscripteurs et témoins dans les actes privés en France (VIIe-début XIIe siècle)*, Turnhout, 2005.

-Hélène Toubert, *Un art dirigé : réforme grégorienne et iconographie*, Paris, 1990.

-Pierre Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle*, Rome, 1973.

-Pierre Toubert, « Discours inaugural. Les féodalités méditerranéennes : un problème d'histoire comparée », dans *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches*, Paris, 1980, p. 1-14.

-Pierre Toubert, « Eglise et Etat au XIe siècle : la signification du moment grégorien pour la genèse de l'Etat moderne », dans Jean-Pierre Genet, Bernard Vincent, dir., *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid, 1985, p. 9-22.

-Pierre Toubert, « La réforme grégorienne », dans Philippe Levillain, dir., *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, 1994, p. 1432-1440.

-Pierre Toubert, « Tout est document », dans *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, textes rassemblés par Jacques Revel et Jean Claude Schmitt, p. 85-105, Paris, 1998.

-Abbé de Trépier, *Notes et observations sur l'origine de la Domination des comtes Guigues à Grenoble et dans le Graisivaudan, et sur la valeur historique des Cartulaires de Saint Hugues*, Grenoble, 1863.

-Adrian P. Tudor, « Erémitisme et solitude dans la première Vie des Pères », *Le Moyen Âge*, 2006/1, tome CXII, p. 43-61.

-Pierre Vaillant, *Les manuscrits de la Grande-Chartreuse et leurs enluminures*, Grenoble, 1984.

-Marquis de Valbonnais, *Histoire de Dauphiné et des princes qui ont porté le nom de dauphins, particulièrement de ceux de la troisième race, descendus des barons de la Tour-du-Pin, sous le dernier desquels a été fait le Transport de leurs Etats à la Couronne de France*, Genève, 1722.

-Arnold Van Gennep, *Les rites de passages*, Paris, 1919.

-Marc Van Uytfanghe, « La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, 1981, p. 205-231.

-Jacques Van Wijnendaele, *Propagande et polémique au Moyen Âge : la querelle des investitures (1073-1122)*, Paris, 2004.

-Jacques Van Wijnendaele, *Le pape de la haine : Grégoire VII, Canossa et le conflit des investitures, 1073-1122*, Bruxelles, 2010.

-Mariacristina Varano, en particulier « Institution épiscopale et autorité comtale dans le diocèse de Sisteron : le déplacement du pouvoir à Forcalquier et l'établissement de la concathédralité au XIe siècle », dans *Rives méditerranéennes*, 28, 2007, http://rives.revues.org/1143.

-André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental : VIII-XIIe siècles*, Paris, 1975.

-André Vauchez, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », dans *Les fonctions des saints dans le monde Occidental (IIIe-XIIIe siècle), Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, 1991, p. 161-172.

-André Vauchez, « Conclusion », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*. XXVe congrès de la S.H.M.E.S., Paris, 1995, p. 317-325.

-André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, 1999.

-André Vauchez, article « Miracle », dans Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 725-740.

-Jacques Verger, *Culture, enseignement et société en Occident aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, 1999.

-Isabelle Vérité, dir., *Répertoire des cartulaires français. Provinces ecclésiastiques d'Aix, Arles, Embrun, Vienne. Diocèse de Tarentaise*, Paris, 2003.

-Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, Paris, 1971.

-Yannick Veyrenche, « XI-XIIe : légats, évêques et chanoines réguliers dans le sillon rhodanien. Le cas de l'expansion de Saint-Ruf », dans Françoise Moreil, dir., *Monachisme et réformes dans la vallée du Rhône*, Etudes vauclusiennes, n°75-76, 2006, p. 5-18.

-Yannick Veyrenche, « L'Île de l'Epervière, siège de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Ruf, d'après les sources écrites (XIIe-XVe siècles) », dans *Revue dromoise*, vol. 99, n°524 (2007), p. 3-23.

-Yannick Veyrenche, « '*Quia vos estis qui sanctorum patrum vitam probabilem renovatis*'. Naissance des chanoines réguliers jusqu'à Urbain II », dans Michel Parisse, dir., *Les chanoines réguliers. Emergence et expansion*, Saint-Etienne, 2009, p. 29-70.

-Yannick Veyrenche, « Chanoines réguliers et paroisses du milieu du XIIIe au début du XVIe siècle : le cas des réseaux paroissiaux de Saint-Ruf, Saint-Félix de Valence et Saint-Vallier », dans *L'Eglise et la vie religieuse, des pays bourguignons à l'ancien royaume d'Arles (XIVe-XVe siècle)*, Neuchâtel, 2010, p. 145-163.

-Yannick Veyrenche, « Une abbaye chef d'ordre face à deux cités : les chanoines réguliers de Saint-Ruf à Avignon et Valence », dans *Moines et religieux dans la ville, XIIe-XVe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, n°44, 2009, Toulouse, p. 79-106.

-Yannick Veyrenche, « Chanoines et réformes canoniales dans les pays rhodaniens », dans Florian Mazel, dir. *La réforme 'Grégorienne' dans le Midi, milieu XIe-début XIIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, n°48, Toulouse, 2013, p. 419-443.

-Marie-Humbert Vicaire, « Introduction », dans *Le monde des chanoines (XIe-XIVe siècles)*, *Cahiers de Fanjeaux*, n°24, Toulouse, 1995, p. 7-12.

-Cinzio Violante, « La réforme ecclésiastique du XIe siècle : une synthèse progressive d'idées et de structures opposées », *Le Moyen Âge*, t. 97, 1991, p. 355-365.

-Bernard de Vrégille, *Hugues de Salins, archevêque de Besançon, 1031-1066*, Besançon, 1981.

-Florence Weber, « De l'anthropologie économique à l'ethnographie des transactions », dans Laurent Feller et Chris Wickam, *Le marché de la terre au Moyen-Âge*, Rome, 2005, p. 29-48.

-Max Weber, *Economie et société*, publication originale posthume, 1921.

-Stephen White, « Repenser la violence : de 2000 à 1000 », *Médiévales*, n°37, 1999, p. 99-113.

-William Whyte, *Street Corner Society*, Paris, 2003 (première édition en 1943).

-Dom André Wilmart, « Une nouvelle lettre de Guigues le chartreux », *Revue bénédictine*, XLIII (1931), p. 55-58.

-Elisabeth Zadora-Rio, dir., *Des paroisses de Touraine aux communes d'Indre-et-Loire : la formation des territoires*,Tours, 2008.

-Michel Zimmermann, « Protocoles et préambules dans les documents catalans du Xe au XIIe siècles : évolution diplomatique et signification spirituelle », dans *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 10 (1974) p. 41-76, et 11 (1975), p. 51-79.

-Michel Zimmermann, « Glose, tautologie ou inventaire ? L'énumération descriptive dans la documentation catalane du Xe au XIIe siècle », dans *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, n°14-15, 1989-1990, p. 309-338.

-Michel Zimmermann, dir., *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale,* Paris, 2001.

-Piroska Zombory-Nagy, « Les larmes du Christ dans l'egéxèse médiévale », *Médiévales*, n°*27*, 1994, p. 37-49.

-Piroska Zombory-Nagy, *Le don des larmes*, Paris, 2000.

Sommaire